Drs. H. Suteja, M.Ag

TASAWUF LOKAL

Mencari Akar Tradisi Sufisme Lokal Cirebon

TASAWUF LOKAL
Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia

Penulis	Drs. H. Suteja, M.Ag
Desain Cover	Ahmad Nizam
Layout Isi	Muhae Al Fariz
Penerbit	Pangger Publishing Jl. Mayor Sastraatmadja No. 72 Kasepuhan Cirebon E-mail: homepangger@yahoo.co.id
Cetakan	2, Cirebon, Januari 2016
	vi - 154 hal 24cm x 17cm

Kata Pengantar

Masyarakat Jawa, yang dikenal sangat kental dengan nilai-nilai *sufisme* atau *misticisme,* memaknai tasawuf identik dengan sufisme. Karena, mereka menjumpai dan bahkan memasukkan kedalam tasawuf terdapat unsur-unsur filsafat, ajaran berbagai agama serta tradisi dan budaya yang berlaku di sekitarnya.

Tuduhan terhadap tasawuf sebagai saripati ajaran Islam yang telah terkontaminasi dan menjadi *sinkretis* masih melekat sampai dengan sekarang, dan bahkan sepanjang zaman. Tuduhan itu pun menjadi tidak salah sepenuhnya dan terbuktikan kebenarannya sekecil apapun, ketika tasawuf direduksi ke tataran tradisi lokal masyarakat Jawa. Tasawuf pun menjelma sebagai tasawuf lokal dalam berbagai bentuknya menyerupai aliran atau *isme.*

Cirebon, 3 Robiul Tsani 1437 H
14 Januari 2016 M

Penulis,

Suteja

DAFTAR ISI

BAGIAN KEDUA
SUFSIME (GHAZALIANISME) NUSANTARA

BAGIAN TERAKHIR

BAGIAN PERTAMA

TOKOH-TOKOH "TERTUDUH"

BAB I
RAGAM TUDUHAN TERHADAP SUFI

A. PENDAHULUAN

Tasawuf adalah nuansa baru dalam (keberagamaan) Islam. Islam telah menentukan secara tegas konsep dan metode zuhud dengan landasan utama Kitabullah dan al-Sunnah. Tasawuf hadir memperkuat konsep *zuhud* dan kaum kaum sufi mereduksi *zuhud* sebagai sebuah disiplin yang teramat ketat dalam bentuk peilaku keseharian meninggalkan orientasi duniawi secara keseluruhan dan hanya berpaling kepada orientasi ukhrawi. Siapapun tidak akan menolak konsep zuhud. Berbeda dengan tasawuf yang tidak selalu dietrima oleh semua lapisan masyarakat muslim.[1]

Tasawuf ialah institusi keislaman yang mewakili perilaku meninggalkan dunia secara totalitas. Tasawuf memiliki eksitensi, gerakan, sistematika organisasi, landasan formal ajaran, serta rujukan tersendiri. Tasawuf berhasil menciptakan pemimpin dan pembimbing ruhani sendiri dalam sturtkur yang independen dan ditaati oleh semua murid dan pengikutnya dengan *ghirah* dan *fanatisme* yang tidak terkalahkan oleh pengaruh-pengaruh luar layaknya sebuah *ta'ashub*.[2]

Tasawuf dikenal banyak orang dala dua kategori. *Pertama*, tasawuf akhlaqi dianggap memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-

---

[1] Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadır*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 1987/1941, 45.

[2] Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadır*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 198, 6.

Sunnah serta menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kekafiran. *Kedua*, tasawuf falsafi yang dianggap telah memasukkan ke dalam ajaran-ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan Kristen serta mengungkapkan ajaran-ajarannya dengan memakai istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang banyak.

Dunia Islam mengenal tasawuf mulai abad III Hijri dari cara-cara atau perilaku hidup keseharian menjauhkan diri dari kemewahan materi; lazim disebut *escapis* atau *zuhud*. Keasyikan dalam perilaku zuhud kemudian berubah menjadi pola hidup serba menerima dengan pasrah (*ridha'*) setiap nasib yang menimpa dan kebiasaan menyesali diri dan menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh syari'at Islam (*tawbat*). Puncaknya, tradisi itu berubah oreintasi menjadi sebuah proses pensucian jiwa (*tazkiyyat al-Nafs*) dengan tujuan dapat sampai menuju Allah (*wushul*). *Zuhud, wara', ridha'* dan *tawbat* adalah prasyarat bagi seseorang calon sufi yang hendak melakukan *tazkiyyat al-Nafs* dengan tujuan untuk mempermudah proses *wushul*, *ma'rifat Allah, kasyf,* dan *musyahadah*.[3]

Tasawuf, dipandang dari aspek pendidikan kepribadian, adalah institusi dalam Islam yang telah berjasa didalam upaya peningkatan kualitas kepribadian muslim sebagaimana yang diajarkan oleh Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Tasawuf mengajarkan setiap diri muslim untuk berlaku *zuhud* (tidak tergila-gila terhadap duniawi-materi), *taqwallah*, *'iffah* (mampu menahan diri (dari meminta-minta), *qona'ah* (tidak), sabar dalam setiap situasi dan kondisi, berusaha membersihkan jiwa, *istiqomah* dalam keimanan, mencintai rasul Allah dan orang-orang salih, selalu mengingat Allah (*dzikrullah*), membiasakan diri melakukan hal-hal yang disunnahkan secara kontinyu, menyayangi setiap makhluk ciptaan Allah, sabar, tawakal kepada Allah dan segala kebaikan serta amal salih yang dapat membantu tercapainya kesempurnaan keimaman dan keislaman, dalam

[3] Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006, 4.

rangka menuju kualitas *ihsan*.[4]

Namun demikian, kritik dan penilaian negatif tidak henti-hentinya ditujukan kepada tasawuf dan sekelompok sufi, terlebih-lebih madzhab falfafi dan madzhab *wujudiyah*.[5] Kritikan datang tidak saja dari kaum orientalis, sekelompok ulama muslim dari Timur Tengah juga terbawa larut dan asyik mencari-cari kelemahan konsep, teori, dan praktek-praktek bertasawuf. Sejumlah kritikus mengalamatkan penilaiannya terhadap beberapa persoalan aqidah dan ibadah yang, bagi mereka, bertentangan dengan al-Kitab dan al-Sunnah. Aqidah sufi dinilai bertentangan dengan al-Quran dan kepribadian Rasulullah SAW sebagai penjelas atas wahyu. Aqidah sufi dinilai tidak berdasar kepada Kitabullah dan al-Sunnah. Sufi mendasarkan keyakinan mereka berdasarkan pembelajaran melalui *ilham* dari guru-guru yang mereka anggap sebagai wali. Sumber aqidah, yang menjadi kebanggan dan keistimewaan kaum sufi tetapi menjadi bahan cemooh sekelompok ahli, adalah metode *kasyf* dan *fana'*. Bagi para kritikus aqidah sufi dipandang sebagai bentuk penyelewengan dan keterpedayaan sufi oleh jin dan syaitan.

Para syaikh sufi juga dituding sebagai kelompok ulama yang tidak memiliki keilmuan memadai dalam bidang aqidah islamiah dan mereka dinilai tidak memiliki tawhid kepada Allah yang bersih. Bahkan keilmuan para sufi pada umumnya dinilai sebagai keilmuan yang, secara epistemologis, tidak berdasar karena didalam kalangan sufi sangat diutamakan tradisi *taqlid* kepada yang dijadikan guru. Komunitas sufi lazim dikelompokkan kedalam kelas masyarakat yang tidak memahami perkembangan zaman dan hal-hal faktual dalam dunia keilmuan dan pemikiran Islam. Mereka menganjurkan umat untuk meninggalkan dunia politik dan pemerintahan, tetapi mereka berharap para penguasa mendatangi mereka demi kepentingan dan tendensi kelompok dan

---

[4] Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993, 31

[5] Diantara kitab yang jelas-jelas senuhnya berisi kritik negatif terhadap sufi (khususnya ibnu 'Arabi, al-Hallaj dan ibn al-Faridh) dan seluruh ajarannya adalah kitab *Mashra' al-Tashawwuf*. Selain karya-karya ibn Taymiyah dan para pengikutnya.

juga pribadi sang syekh.[6] Dalam bidang hadits, para sufi dituduh sebagai kelompok muslim yang tidak mengerti soal *shahih* dan *dha'if*. Kitab-kitab sufi lebih mengutamakan mengambil hujjah dengan hadits-hadits *dh'aif* dan juga *mawdhu'* dari hadits-hadits *shahih*. [7]

Bahkan al-Ghazali pun tidak luput dari kritik. Sebagai pejuang *kasyf* dia dinilai telah keluar dari ketentuan fiqh dan banyak mempergunakan hadits-hadits *dha'if* ke dalam *Ihya'*-nya; dengan tidak menyadarinya.[8] Kitab-kitab tasawuf karya ibn 'Arabi, al-Jili, atau al-Suhrawardi dituding sebagai kitab-kitab yang memasukkan ajaran-ajaran agama-agama luar Islam seperti: Yahudi, kependetaan Nasrani, Manuwiyah, *fanatisme* Majusi (Agama Persia Kuno), *brahmanisme* Hindu, *ascetisme* dan *moksha* Buda; dan faham: Neoplatonisme kedalam Islam.[9]

Doktrin-doktrin sufi yang kerap kali dijadikan bahan kritik negatif adalah persoalan yang lazimnya tidak dikenal oleh kalangan ahli fiqh ataupun ahli kalam. Misalnya tardisi *halaqah* atau majlis dzikr, *hafalah sirr* atau *tawajjuh*, *rabithah*[10] dengan guru sebelum melakukan awsilah, serta masalah *ahwal* atau *hal, syathat, kasyf* serta keyakinan tentang kemampuan kaum sufi memasuki dunia gaib, *ittihad* dan *hulul*. Komunitas di luar sufi, menuding doktrin tersebut sebagai penetrasi dari agama Zoroarter, Zaratusta, Manusiwuyah, Hindu dan agama-agama *watsani* pada umumnya. Metode tafsir dan ta'wil para sufi terhadap ayat-ayat al-Quran pun dianggap sebagai bentuk penyelewengan pemahaman yang keluar dari kaidah-kaidah tafsir dan mencerminkan ketidak tahuan tentang asbab al-Nuzul. Salah satu contoh penyelewengan pemahaman sufi diantaranya ta'wil mereka

---

[6] Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993, 27.

[7] Farid, Ahmad, *al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah,*24.

[8] Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 1987, 45

[9] Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, 46.

[10] *Rabithah* adalah salah satu bentuk tradisi thariqah sufi yang diadopsi dari agama Majusi di Persia (Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* 11).

terhadap ayat: 35 surat al-Maidah tentang *wasilah* yang mereka yakini sebagai wasilah dengan guru mereka atau tokoh yang mereka anggap wali. [11]

Ibn Taimiyah (w. 1328 H.),[12] seorang ulama besar yang dibanggakan kaum modernis, mengkritik secara tajam praktek dan pemikiran sufisme.c Baginya, para sufi itu terbagi dalam tiga kategori dan tidak semuanya benar. *Pertama*, adalah kelompok *masyayikh al-Islam*, *masyayikh al-Kitab wa al-Sunnah* dan *A'imat al-Huda*, seperti Fudhail ibn 'Iyad (w. 803 M.), Ibrahîm ibn Adham (w. 777 M.), Syaqîq al-Balkhi (w.810 M.), Ma'ruf al-Kurkhi (w. 815 M.), Bishr al-Khafi (w. 841 M.), Sari al-Saqathi (w. 871 M.), Abu Sulaiman al-Darana (w. 831 M.), Junaid al-Baghdadi (w. 909 M.), Sahl ibn 'Abdullah al-Tustari (w. 897 M.), 'Amr ibn 'Usmân al-Makki (w. 904 M.), 'Abd al-Qadir al-Jailani (w. 1166 M.), Hammad al-'Abbas (w. 1130 M.) dan Abû al-Bayan (w. 1156 M.). Mereka adalah kelompok sufi yang prakteknya tidak bertentangan dengan al-Qur'an, kehidupan dan pengalaman mereka sesuai dengan Syari'ah; *Kedua*, adalah kelompok yang mengalami keadaan yang tidak normal, *syathahat* (berkata yang lepas kontrol) dan mabuk, mereka dipandang sebagai orang yang bertentangan dengan syari'ah, tetapi cepat atau lambat mereka pulih kembali, contoh dari kelompok ini adalah: Abu Yazid al-Busthami (w. 875 M.), Abu al-Husain al-Nuri (w. 907 M.) dan Abu Bakar al-Syibli (w. 946 M.). Untuk kelompok ini, Ibn Taimiyah tidak berkomentar banyak; *Ketiga*, adalah kelompok yang dianggapnya sesat dan bertentangan dengan ajaran Islam, karena mereka menganut doktrin inkarnasi (*hulul*) dan *wahdat al-Wujud*, di antara dari kelompok ini adalah: Al-Hallaj (w. 922 M.), Ibn 'Arabi (w. 1240 M.), Sadruddin al-Qunawi (w. 1273 M.), Ibn Sabi'in (w. 1269 M.), dan Tilimsani (w. 1291 M.). Kelompok terakhir ini yang mendapatkan kritik tajam dari Ibn Taimiyah.

[11] Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993, 32-33.

[12] Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, ed. Rasyîd Ridhâ', Kairo, t.p., t.th., vol. 1, hal. 179.

Para pakar modern juga banyak berbeda pendapat tentang hubungan antara tasawuf dengan ajaran Islam. Sebagian berpendapat bahwa tasawuf adalah perkembangan eksotik, dan sebagian jejaknya merupakan unsur dari sumber asing. Misalnya, mereka dianggap mewarisi *asketisme* (kepasrahan) dan praktek-praktek monastik dari Nasrani; menjalankan peniadaan diri (*fana'*) dari Hindu; keinginan untuk mengetahui realitas luhur melalui pemurnian jiwa dan *iluminasi* dari *gnostisisme*; serta pandangan kegandaan (*multiplicity*) dari kebersatuan-nya Neo-Platonisme; dan teosofi monistiknya dari Vedanta India.

Sementara yang lain menentang pandangan di atas. Bagi mereka, tasawuf adalah fenomena yang sepenuhnya Islami, dan merupakan ekspresi otentik dari semangat Islamî. Lebih jauh mereka menjelaskan bahwa kehidupan bersahaja seperti yang banyak dijalankan kaum sufi adalah meniru (menteladani) kehidupan Rasul Allah SAW dan para sahabatnya. Sedangkan pengasingan diri dari masyarakat ramai (*'uzlah*) juga sesuai dengan syari'ah, yaitu membebaskan diri dari pengaruh kemunduran dan korupsi di pemerintahan. Kecenderungan mereka untuk berserah diri (*tawakkul 'ala Allah*), berdzikir juga sangat dicintai oleh Rasul Allah. Pandangan teosofis mereka serta konsep filosofis dari *wahdat al-Wujud* sekalipun, mereka kemukakan dengan argumentasi berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dan al-Hadis.

Penulis tasawuf awal seperti al-Sarraj (w. 378 H./988 M.), al-Kalabadzi (w. 390 H./1000 M.), Abu Nu'aim (w. 430 H./1038 M.), dan al-Qusyairi (w. 465 H./1072 M.) menandaskan bahwa tasawuf merupakan ekspresi murni tentang ekspresi rohani ajaran Islam. Ia merupakan perwujudan yang teramat sempurna dari nilai-nilai rohaniah.[13] Mereka mengemukakan bahwa kaum sufi mempunyai keyakinan sebagaimana yang dirumuskan oleh para ahli ilmu kalam (*teologi*).[14] Mereka juga mengikuti aturan sebagaimana yang dirumuskan oleh para *fuqaha'* (ahli hukum Islam), dengan metode dan pengalaman yang sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.[15] Mereka tafsirkan dan rujukkan ucapan kaum sufi yang terlihat kurang taat-asas (*inkonsisten*), dan meninggalkan hal-hal yang tidak sesuai. Al-Kalabadzi khususnya mencoba menunjukkan bahwa kepercayaan

yang dipegang orang-orang sufi tidaklah berbeda dengan kepercayaan *Ahl al-Sunnah*.

Hal ini sebagaimana tergambar dalam ulasan al-Saraj bahwa, sufi adalah wakil Allah di bumi, wali-wali dari rahasia-Nya dan pengetahuan-Nya serta ciptaan-Nya yang terbaik. Mereka itu adalah pilihan Tuhan, teman-teman yang mulia dan orang-orang yang paling dicintai; *muttaqun, sabiqun, abrar, muqarrabun, abdal* dan *siddiqun* semuanya berasal dari mereka. Orang-orang sufi tidak memilih salah satu cabang ilmu pengetahuan dan meninggalkan yang lainnya (seperti orang-orang yang hanya menekuni *hadis, fiqh* dan *zuhd*). Mereka benar-benar membatasi diri mereka sendiri untuk mencapai beberapa *ahwal wa maqamat*. Mereka adalah sumber berbagai macam ilmu pengetahuan dan perwujudan dari *sublimasi* semua kebajikan (*akhlaq al-Syarifah*), lama seindah yang baru.[16]

Pemikiran tasawuf al-Ghazalî, bagi generasi penerusnya, dianggap telah maju jauh ke depan. Selain mencoba menafsirkan tasawuf dan mencoba merujukkannya pada ajaran Islam, sebagaimana juga dilakukan para pendahulunya, ia juga mencoba menafsirkan ajaran Islam dengan titik pandang, pengalaman dan praktek sufi. Ia menegaskan bahwa apabila Islam dipahami dengan baik maka pelaksanaannya juga tidak berbeda dengan apa yang dilakukan oleh para guru sufi. Inilah yang dilakukannya dengan karya terbesarnya, *Ihya' 'Ulum al-Din*. Hasilnya adalah bahwa apa yang dianggap terbaik oleh ajaran Islam adalah identik dengan tasawuf.[17]

Karya 'Abd. al-Qadir al-Jaylani (w. 561 H./1166 M.) dan Syihab al-Din al-Suhrawardi (w. 632 H./1234 M.) meneguhkan dan memperkuat

---

[13] al-Saraj, *al-Luma',* Kairo, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1380 H./1960 M.,19 dan 40; al-Qusyairi, Abu al-Qasim, *al-Risalah al-Qusyairiyah,* Kairo, 1972, 20-21; Abu Nu'aim, *Hilyat al-Awliya',* Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980,I, 21-28.

[14] al-Kalabadzi, Abu Bakr Muhammad, *al-Ta'arrûf li Madhab Ahl al-Tashawwuf*, Kairo, al-Halabi, 1380 H./1960 M., 33-82.

[15] al-Kalabadzi, *al-Ta'arrûf li Madhab Ahl al-Tashawwuf*, 84-86; al-Saraj, *al-Lumâ'*, 105-146.

citra di atas. Namun demikian, mereka sendiri mendisasosiasikan diri dengan aspek spekulatif dari karya al-Ghazalî. Ibn 'Arabi mengikuti langkah al-Ghazali, dan melaksanakan tugas lebih jauh dalam penafsiran kepercayaan dan praktek Islam dalam titik pandang pengalaman dan *intuisi* sufi. Ibn 'Arabi telah memainkan fungsi ini dalam skala besar dalam karyanya yang panjang lebar, *al-Futuhat al-Makkiyah*. Di sini, ia menginterpretasikan kepercayaan Islam secara keseluruhan dan mempraktekkannya sendiri dengan sudut pandang filosofinya *wahdat al-Wujud*. Ia juga memberi interpretasi lain yang lebih dekat dengan pandangan tokoh muslim pada umumnya (penerimaan teologi). Hal ini sebenarnya tidak mewakili pemikiran Ibn 'Arabi yang sesungguhnya. Suatu pemaparan yang lebih jelas, khususnya pada pokok masalah yang fundamental, ditemukan dalam karyanya *Fushus al-Hikam* yang berisi esensi pemikiran filosofisnya.[18]

B. SYARI'AT, THARIQAH, HAQIQAH

Para sufi memiliki ketentuan sendiri tentang amaliah atau ibadah.[19] Ibadah, dalam pandangan sufi, adalah amaliah tahapan syari'at. Wujud syariat adalah beribadah kepada Allah dengan jalan meninggalkan larangan-larangan Allah dan menjalankan perintah-perintah-Nya. Tujuannya agar dapat mencapai maqam tawbat, taqwa, dan istiqomah. Ini tahapan awal bagi para calon sufi atau salik. Tahapan berikutnya adakah thariqah. Tahapan ini memiliki tujuan untuk mendekati Allah yang harus dijalani dengan usaha membersihkan diri dari segala bentuk kehinaan dan menghiasi diri dengan berbagai keindahan. Dan, tahap ketiga adalah haqiqah yang bertujuan dapat menyaksikan Allah muraqabah dan musyahadah dan harus dijalani dengan cara memperbaiki ruh dengan berbagai kualitasnya.

Syariat, di mata sufi, adalah tahapan para pemula atau *mubtadi'*

[16]al-Saraj, *al-Luma,* Kairo, Dar al-Kutub al-Hadisah, 1380 H./1960 M.,19 dan 40. al-Qusyairi, Abu al-Qasim, *al-Risalah al-Qusyairiyah,* Kairo, t.k., 1972, 20-21; Abu Nu'aim, *Hilyat al-Awliya',* Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980,I, 21-28.

[17]Muhammad 'Abd al-Haqq al-Anshari, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, 89.

[18] Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis*, 267-268.

atau *murid*, *thariqah* adalah tahapan para *salik* dan *haqiqah* adalah tahapan para *sufi*.[20] Seseorang yang masih berada dalam tahapan ahli syari'at masih terikat dengan ketentuan-ketentuan mujahadah. Mereka yang berada pada tahapan *thariqah* atau kelas *mutaswwisth* dituntut untuk selalu menjaga dan memelihara kualitas *ahwal* dan *maqam* agar selalu meningkat. Bagi para sufi yang sudah *wushul* atau *al-Washil* sebagai pemilik keyakinan puncak memiliki tugas agar selalu memenuhi setiap panggilan al-Haqq, yakni Allah SWT.

Thariqah yang dimaksud oleh sufi adalah sebuah proses pensucian jiwa, hati, dan ruh yang berakhir pada proses menghiasi ruh dengan berbagai akhlak yang mulia dan terpuji. Adapun landasan atau fondasi thariqah sufi adalah: ijtihad dalam arti memeperbaiki essensi dan kualitas keislaman seseorang, *suluk* yang berarti memeperbaiki essensi dan kualitas keimanan seseorang, *sayr* yang maksudnya memeperbaiki essensi dan kualitas keihsanan, dan *thayr* yang berarti proses *jadzb* atau tertarik oleh kemurahan dan kebaikan Allah SWT. [21]

Alhasil,, untuk menjembatani paradoks demensi keagamaan, komunitas sufi mengkatagorikan tingkatan keagamaan dalam tiga kategori, yaitu kategori: syari'at, (*thariqat*, sebagai perantara), ma'rifat dan hakikat. S*yari'at*, yaitu kategori keberagamaan kaum *'awam* yang masih bersifat minimalis. Menjadikan teks-teks dan sejarah kehidupan empirik para nabi sebagai pola dan acuan dalam beragama. *Thariqat*, upaya-upaya imitatif dalam melakukan penggemblengan spiritual, dalam tahap-tahap tertentu. Sedangkan *ma'rifat* dicapai ketika ia menyaksikan kedalaman spiritual yang dialami para nabi dalam pengalaman spiritualnya sendiri. Dalam tataran ini, pengetahuan dan ilmu agama beralih dari pengetahuan dari *ilmu al-Yaqin* (iman) ke *'ain al-Yaqin*. Keyakinannya tidak lagi akan mengalami pasang surut, karena ia telah menjadi saksi bagi dirinya sendiri diidentifikasi apa yang para nabi "ketahui". Pengetahuan imani (*'ilmu al-Yaqin*) memang memiliki kemungkinan untuk pasang surut walaupun mungkin tidak sampai

---

[19] al-Huseini, I*qodz al-Hi*m*am fi Syarh al-Hi*k*am,* 44.

[20] al-Huseini, I*qodz al-Hi*m*am fi Syarh al-Hi*k*am,* 44.

padam, karena keyakinan tersebut berpijak dan disandarkan di atas keyakinan bahwa teks-teks suci tersebut di bawa oleh seorang nabi dari Tuhan-nya. Sedangkan pada tataran *'ain al-Yaqin* keyakinan atas teks telah terbukti karena ia menyaksikannya, sebagaimana yang para nabi saksikan. Lebih tinggi lagi ketika apa yang para nabi "alami" dialaminya pula, pengetahuannya bukan hanya disandarkan di atas keyakinannya dan "persaksiannya", akan tetapi disandakan pada apa yang dialaminya. Tahap inilah yang dikenal dengan *haqq al-Yaqin*. Tahap ini dalam tradisi tasawuf falsafi dekenal dengan *wihdat al-Wujud* atau *ittihad*, yaitu kesatuan spiritual antara dirinya dengan para nabi dan rasul dalam kebersatuan dengan cahaya ruh ilahi. Kesulitan orang untuk mengungkap dan pembahasaan dalam mengungkap pengalam spiritual yang dialaminya tersebut sering menjebaknya dalam keterbatasan-keterbatasan bahasa. Lebih parah lagi ketika ungakapan-ungkapan tersebut dibaca oleh orang yang memiliki tingkat kedalam dan pengalaman spriritual yang berbeda, lebih rendah. Maka yang terjadi adalah vonis atas seseorang didasarkan atas kehadiran teks bukan kehadiran pengalaman. Hal ini pula yang terjadi ketika orang membaca dan menyimak al-Quran secara tekstual. Ia hanya menghadirka makna-makna teks bukan menghadirkan kebenaran realitas hakikiah. Ia hanya akan menemukan kebenaran teks (sejauh gramatika dan kekayaan kosa kata bahasa teks bisa mewadahinya), buka kebenaran dari kehadiran pewahyuan Ilahi kepada rasul-Nya. Ketika rasul menerima wahyu tersbebut diidentifikasi yang hadir bukan sekedar kesadaran kebahasaan, akan tetapi lebih merupakan kehadiran secara utuh spiritualitas nabi. Hal ini digambarkan oleh teguran kepada nabi untuk tidak melafalkan apa yang diwahyukan ketika menerima wahyu, karena Allah akan menanamkannya dalam hati atau nurani (dimensi dan kesadaran spiritual) nabi.

C. *TAZKIYYAT AL-NAFS*

Tasawuf memiliki metode tersendiri yang berbeda dengan madzhab salaf dalam hal ibadah.[22] Sholat, zakat, puasa dan haji adalah

[21] al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin,* 14.

[22] al-Fawzan, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiyah min Ushul al-Din wa al-'Ibadah,* h. 8.

ibadah bagi orang 'awam. Sementara ibadah kaum sufi adalah pensucian jiwa (*tazkiyyat al-Nafs*) dan bertujuan untuk menghubungkan hati dan bertemu secara langsung (*musyahadah)* dengan Allah SWT dan *fana'* dengan bantuan Nabi Muhammad SAW.

Para sufi mengklaim diri mereka sebagai kelompok muslim elit karena merasa diri memiliki ahwal dan jiwa yang bersih dan memahami cara-cara pensucian jiwa.[23] Tazkiyyat al-Nafs sebagai metode sufi adalah berbeda dengan metode ulama salaf al-Shalih dalam tiga hal. Pertama, ulama salaf melakukan pensucian jiwa dengan cara memperkuat aqidah islamiah yang bersih (*tawhidullah*) dan memnuhi hati dengan seluruh nama dan sifat Allah. Kedua, pensucian jiwa harus dibarengi dengan menjalankan kewajiban-kewajiban syar'i dan meninggalkan hal-hal yang diharamkan oleh syari'at. Ketiga, pensucian jiwa harus dibarengi dengan melaksanakan ibadah yang bersifat sunnah (*nawafil*).[24] Sementara sufi lebih menenkankan kepada aspek imajinatif yakni menyangka jiwanya telah bersih. Kedua, para sufi menyangka jiwanya telah bersih dengan cara terlalu membebani diri dengan berbagai macam ibadah ritual. Ketiga, para sufi menyangka jiwanya telah bersih manakala mampu melakukan kebiasaan-kebiasaan para pertapa atau pendeta (*rahib*) yakni tidak melakukan pernikahan (hubungan suami istri yang sah dan halal).[25] Tazkiyyat al-Nafs bagi sufi bertujuan untuk mempermudah proses wushul, ma'rifat Allah, kasyf, dan musyahadah.[26]

Kasyf, dalam epistemologi sufi, merupakan rujukan utama dalam proses pembelajaran dan perolehan sejumlah ilmu (*knowlegde, al-'Ulum*) dan pengetahuan (*scisnce, al-Ma'arif*). Bahkan dijadikan tujuan tertinggi dari peribadatan mereka.[27] Komunitas sufi meyakini *kasyf* dapat diperoleh dengan perantaraan pertemuan dengan Nabi Muhammad SAW atau perjumpaan dengan Khidhr as., seperti mendapatkan wiridan dan bacaan-bacaan dzikr, baik dalam keadaan terjaga ataupun dalam mimpi. *Kasyf* juga dapat diperoleh melalui *ilham* langsung dari Allah SAW, karena para wali di mata sufi adalah umat Muhammad

[23] Farid, Ahmad, al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah, 11.

[24] Farid, Ahmad, *al-Yazkiyyat bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah,* 11.

SAW yang memperoleh bimbingan langsung dari Allah sebagaimana para nabi dan rasul Allah. Sufi meyakini bahwa, pembelajaran dapat diperoleh dengan melalui *firasat,* bisikan *(hawatif),* mimpi (*ru'yat*) dan bahkan *isra'-mi'raj*.

Tazkiyyat al-Nafs, dalam tradisi al-Naqsyabandiyah, adalah mensucikan diri dengan berbagai keutamaan dan perilaku bagus, menjalankan akhlak terpuji seperti sabar, qoana'ah, zuhud, gemar belajar, mencintai kebersihan, menghormati kaum dewasa, menyanagi kaum mda, orang lemaha dan orang-orang sakit, serta menyantuni semua makhluk Allah. Termasuk *tazkiyyat al-Nafs,* adalah bersikap rendah hati, tidak berpenampilan *over* dalam pergaulan sehari-hari, mendoakan orng yang bersin, menyebarkan *salam,* memperlihatkan mimik muka yang ramah, mengunjungi orang yang sedang tertimpa musibah, necintai keadilan, dan lain-lain.[28]

D. *WILAYAH* (KEWALIAN SUFI)

1. Siapakah Wali itu?

Wilayah lazim dikaitkan dan dipahami sebagai sebuah strata atau tingkat kualitan kewalian seseorang sufi. Terminologi ini sering dijadikan bahan polemik dan kritik para ahli keislaman, baik dari kalangan internal umat Islam maupun kalangan luar, kaum *oreintalis* atau *islamoloog*. Tidak sedikit ulama-ulama Islam merasa tidak nyaman dengan feneomena kewalian yang menjadi salah satu karakteristik disiplin tasawuf. Ibnu Taymiyah dan para pengikutnya, misalnya, sampai sekarang, masih berkeberatan dengan term tersebut dan menduuhnya sebagai salah satu bentuk penyelewengan pemahaman atau tafsir terhadap ayat al-Quran dan al-Hadits. Syekh 'Abd. Al-Qadir al-Jaylani (470-561 H./1165-1977 M.), yang mendefinisikan wali secara harfiah, memahami *wilayat* sebagai sebuah proses pelatihan

[25] Farid, Ahmad, *al-Yazkiyyat bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah,*23-24.

[26] Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006, 4.

[27] Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Shufiyah*, 2006, 20.

[28] Aydan, Farid al-Din, al-Thariqah al-Naqsyanadiyah bayn Madhih wa Hadirih, 65

yang sistematis tentang pensucian jiwa.

Namun demikian, para penganut dan pengamal ajaran thariqah, sebagai komunitas yang mengkalim dirinya penganut ajaran para sufi, tidak pernah terusik dan semakin memperkokoh keyakinannya yang diperoleh secara turun temurun dari guru (*syaikh* atau *mursyid*) mereka yang telah mengajarkan kaidah-kaidah dan norma-norma kewalian seseorang sufi. Meskipun masih dibutuhkan koreksi terhadap keyakinan mereka yang, dalam berbagai hal, harus diluruskan dan dikenbalikan kepada al-Quran, al-Sunnah dan doktrin orsinal para sufi klasik dan atau syekh-syekh pendiri thariqah sufi. Seperti anggapan bahwa, "wali itu terjaga dari maksiat. Wali adalah orang yang sudah tidak memiliki sifat-sifat kemunisaan karena sudah diganti dengan sifat-sifat Allah lahir dan batin. Dia telah menyamai Allah SWT, memiliki keuatan menurunkan hujan, menyembuhkan penyakit, menghidupkan orang mati, serta menjaga ilmu dari kehancurannya". Bagi jumhur 'ulama', aqidah seperti ini termasuk syirik rububiyah.

Wali adalah seseorang yang dikarunia kemampuan untuk memelihara segala bentuk perintah Allah, wajib dan sunnah, memahami perintah Allah, dan merealisasikan ilmu yang dimilikinya. Setiap orang yang memiliki aqidah islamiah (yang bersih) dan perilaku dinilai shah oleh syari'at, maka dia berhak atas kewalian sebagai tanda kemuliaan yang dikaruniakan Allah atas dirinya. Tegasnya, bagi Sahl bin 'Abdullah al-Tusttari, wali adalah setiap orang yang perilakunya sesuai dengan ketentuan syara' (al-Quran dan al-Sunnah). Wali, bagi Yahya bin Mu'adz, tidak terjangkit penyakit *riya'* dan *nifaq*. Dinyatakan, tiga tanda kewalian seseorang adalah: sibuk dengan Allah, lari mengejar Allah dan setiap rencananya kepada Allah. Al-Kharraz menyatakan, manakala Allah menghendaki seseorang hamba diposisikan sebagai wali (kekasih Allah), maka dibukakan bagi pintu untuk mengingat Allah (*dzikrullah*), dan ketika dia telah mampu merasakan kelezatan dzikrullah maka dibukakan bagi pintu *qurb* atau dapat dekat dengan Allah kemudian diangkat-Nya ke *maqam* merindukan Allah, dan dihantarkan ke kutsi *tawhid*. Akhirnya, Allah menyingkapkan darinya segala *hijab* sehingga dapat memasuki rumah kesendirian (*fardiyah*).

Tidak teman lagi baginya kecuali Allah SWT.

Puncak kewalian adalah awal kenabian (*nubuwwah*). Kaum sufi meyakini tidak ada seorang pun yang dapat mencapai tingkatan atau derajat *nubuwwah*. Kaum sufi kemudian mengklasifikasikan tingkatan kewalian menjadi : *abdal, awtad* dan *quthb/aqthab*. *Abdal* adalah derajat kewalian seseorang yang telah memenuhi kriteria kemampuan mengemban amanat dan tugas kenabian dalam memasyarakatkan ajaran Rasulullah SAW sebagai pembimbing umat. *Awtad* adalah derajat kewalian sesorang yang telah mampu meneladani akhlak nabi Allah yang tergolong *ulula'zmi*. Sedangkan *quthb* atau *aqthab* adalah derajat kewalian bagi seseorang yang telah mampu meneladani akhlak hamba Allah yang terpilih (*ishthifa'*). Nabi SAW, dalam berbagai haditsnya, memang pernah mengisyaratkan tentang derajat kewalian umatnya, terutama tentang wali *abdal*.[29]

2. Strata Kewalian

Ibnu 'Arabi, didalam berbagai karyanya, melakukan kategorisasi dan klasifikasi kewalian seseorang berdasarkan kriteria yang ditentukan. Dia mengkelompokkan wali menjadi wali: *quthb (gawth), awtad, abdal, nuqaba'*, dan *nujaba'*. Bahkan, dengan berani, ia menentukan beberapa keitimewaan dan kelebihan diluar batas-batas manusia pada umumnya yang dimiliki seseorang wali.[30] *Quthb* adalah wali Allah yang memiliki keistimewaan sebagai penglihatan Allah dan berada dialam hati Isrfil. Wali quthb ini hanya ada satu orang didalam satu masa. Satu tingkat di bawah *quthb* adalah *awtad* yang jumlahnya hanya empat sesuai dengan arah mata angina (utara, selatan, timur dan barat). Setiap seorang wali bertugas di datu arah mata angina sebagai penjaga keseimbangan perjalan alam dunia. Tingkat di bawahnya adalah wali *abdal (budala')* sejumlah tujuh orang dan memiliki keistimewaan mampu masuk kedalam diri seseorang yang disukainya, tetapi kemudian berpindah ke orang lainnya tetapi tidak diketahui kapan ia datang dan kapan ia pergi.Berikutnya adalah wali *naqib* atau *nuqaba'* jumlahnya 300 dan

---

[29] al-Sayuthi, Jalal al-Din, *al-Jami' al-Shaghir,* 109.

[30] Ibn 'Arabi, *Rasail ibn 'Arabi,* 520.

memiliki kemampuan sama dengan wali *abdal*. Terakhir adalah wali *nujaba'* atau *najib* berjumlah 40 orang dan bertugas memberikan pertolongan dengan cara meringankan beban manusia yang berada didalam kebaikan, atau kebenaran.

3. Wali Ma'rifat

Tasawwuf mempunyai dasar pikiran khusus yaitu mencari hubungan langsung dengan dunia *immateri, metafisik* atau *ghayb*, dan memuncak kepada cara *ma'rifat* pada dzat Allah. Para sufi yang mendapatkan anugerah ilmu *kasyf* berarti mengalami dan menguasai ilmu gaib (*'ilm al-Mughayyabat*). Mereka berhasil mengalami penghayatan *kasyf*. Mereka pun dipuja-puja sebagai wali Allah.[31] Para ahli ma'rifat, bangkit dari dataran rendah suatu *metafor* ke puncak *Kenyataan*. Begitu naik, mereka melihat langsung dan bertatap muka dengan Allah, tidak ada sesuatu pun kecuali hanyalah Dia.[32] Sufi yang telah ma'rifat, telah beridiri tegak di dalam *Maqom* penglihatan langsung kepada Allah.[33] Kepada mereka yang telah dekat sedekat-dekatnya dengan Allah, senantiasa *faqr* dan berharap kepada-Nya, Allah memberikan derajat ma'rifat dan *mukasyafah*. Hal ini semata-mata karena hati mereka benar-benar bersih dan dipenuhi dengan cahaya yaqin (*nur al-Yaqin)*.[34]

Wali ma'rifat yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan *ma'rifatullah* dengan mata hatinya dan dialah yang disebut manusia sempurna (*al-Isnan al-Kamil*). Tetapi, bukan penyatuan atau *al-Hulul*. Bagi al-Suhrawardi, meyakini adanya *al-Hulul* sebagaimana konsep diajarkan al- Hallaj adalah merupakan perbuatan orang *zindiq*.[35] Al-Junayd menegaskan bahwasanya ajaran *al-Hulul* muncul dari pemahaman para pemeluk Nasrani dalam mentafsirkan konsep *nasut*

---

[31] Simuh, *Tasawwuf dan Perkembangannya di Dunia Islam.,* 226.

[32] al-Ghazali, *Misykat al-Anwar,* h. 113-114; al-Ghazali, *al-Jawahir*, Kairo, 1345, 103-105.

[33] Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20,* terj., Badung, Mizan, 1993, 127.

[34] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th., 301.

[35] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* 384.

dan *lahut*. Kesalahan itu juga berlaku bagi ajaran yang dibawa oleh Abu Yazid al-Basthami yang diketahui sebagai hasil dari perjalanan ruhaninya mengalami *fana'* dan ketika merasa telah dapat menyaksikan Dzat Allah (G*halabat al-Syuhud*). Kedua ajaran tersebut sangat bertentangan dengan ajaran rasul Allah, Muhammad SAW.[36]

Ma'rifat dalam dunia tasawwuf memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar yang khusus diperuntukkan bagi hati. Hati yang sudah ma'rifat kepada Allah akan bahagia dan tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia. Ma'rifat adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak meskipun jasad manusia telah mati.[37] Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifat merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah apapun bahaya kecuali Allah. [38]

Musyahadah merupakan martabat tertinggi seorang *salik* dan tahapan aqidahnya telah mencapai aqidah yang sebenar-benarnya (*haqiqah al-Iman*) [39] karena hatinya telah mampu mengalami peristiwa yang disebut *kasyf* atau *mukasyafah*.[40] Dalam kajian tasawwuf, pengalaman tersebut tidak dapat dirasakan kecuali dengan *dzawq*.[41] Kemampuan *intuitif* atau *dzawq*, dapat dilalui seseorang yang telah mampu melalui empat tahapan pengendalian nafsu (*nafs al-Ammarah, nafs al-Mulhamah, nafs al-Muthmainnah, nafs al-Radhiyah, nafs al-Mardhiyah dan nafs al-Kamilah)*.[42] Sedangkan ma'rifat yang sebenarnya, menurut Palimbani, adalah tahapan *fana'*. *Fana'* dan *baqa'* adalah sirnanya tabiat kemanusiaan (*basyariyah*) bersama segala identitasnya dan bekasnya dalam wujud Tuhan. Atau, sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama

---

[36] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* 8-9.

[37] al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 9-10.

[38] al-Ghazali, I*hya' 'Ulum al-Din,* Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th., 230.

[39] al-Buniy, Ahmad bin Ali, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al-'Awarif,* J. III, Beirut, Maktabat al-Sya'biyah, t.th., 436.

[40] al-Buniy, *Syams al-Ma'arif,* 454.

[41] Syattâ, Abû Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi,* terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, 351.

[42] Yunasir Ali, *Manusia Citra* I*lahi Pengembangan Konsep* I*nsan Kamil* I*bn 'Arabi oleh al-Jili,*

dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang benar-benar ada secara hakiki dan abadi didalam kesadarannya ialah Wujud Yang Mutlak. [43] Seorang sufi yang telah mencapai kesadaran puncak mistis inilah yang menduduki peringkat *insan kamil*. [44]

E. *MUSYAHADAH*

Menurut al-Qusyayri, *ma'rifat* adalah sifat bagi orang yang mengenal Allah dengan segala sifat dan nama-Nya, kemudian dia membuktikan dalam segala mu'amalatnya, membersihkan diri dari akhlak yang tercela dan penyakit-penyakitnya. Dia berusaha melanggengkan beribadah dan senantiasa berdzikir dengan hatinya.[45] Dengan demikian untuk sampai kepada ma'rifat harus dilalui jalan *mujahadah,* yaitu perang melawan hawa nafsu, membersihkan diri dari segala akhlak yang hina dan menghiasinya dengan akhlak terpuji. [46]

Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifat ini, menurut al-Ghazali, merasa yakin bahwa tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah maupun bahaya kecuali Allah. [47] Lazimnya seseorang shufi mengalami apa yang disebut *muasyahadah*. *Musyahadah* adalah tahapan ketiga dalam tahapan-tahapan tauhid sebagai berikut (1) tahapan iman secara lisan, (2) tahapan pembenaran atau *tashdiq*, (3) tahapan *Musyahadah/mukasyafah/ma'rifat*, dan (4) tahapan *fana'*.[48]

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma'rifat Allah*, terletak ketika melihat Allah (*musyahadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allah* itu sendiri agung dan mulia. [49] Kenikmatan dan kelezatan dunia yang dirasakan seseorang sufi, dalam konsep al-Ghazali, sangat

---

Yakarta, Paramadina, 1977, 192.

[43] Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islamiy wa Tarikhuh,* 23.

[44] Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi,* 79.

[45] Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi,* terj, Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, 344.

[46] *Ibid.,* h. 345-146.

[47] al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din,* Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th., 230.

[48] al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin.,* 223.

[49] al-Ghazali, Abu Hamid, *Kimiya' al-Sa'adah,* Beirut, al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th., 130-132.

bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.[50]

Musyahadah berawal dari *mukasyafah,* yakni terbukanya *hijab* atau penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (*inkisyaf*) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashirah*) ketika ia berada dalam keadaan *fana'*.[51]

F. MAQOM *FANA'-BAQA'*

Maqom tertinggi para sufi adalah *ma'rifatullah* dengan mata hati (*bashirah*). Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikarunia hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniaiwi. Melihat Allah (*ma'rifatullah*) dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fana'* dan *baqa' (istigraq)* dimana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya.

Maqom fana' itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau *mujahadah*. Menurut Ibn 'Arabi, dalam menempuh *maqomat* sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujahadah* dan *riyadhoh* yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu *maqom* itu dilalauinya dan sampailah ia pada *maqom* puncak yaitu *ma'rifatullah*. [52]

Tahap penyaksian, *musyahadah* atau *syuhud*, menurut al-Banjari, menunjuk pada peringkat terakhir dari peringkat tauhid yang berhasil

[50] al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'adah,* 130.

[51] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimat al-Shufiyah wa Ishthilahihim wa Anwa' al-Tashawwuf wa Maqamatihim*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th., 211.

[52] ibn 'Arabi , *Futûhat al-Makkiah,* J.II, 384-385.

dicapai seorang sufi yang telah mencapai *ma'rifat*, yakni *tawH _id dzat*. Dalam keadaan demikian seorang hamba benar-benar menyaksikan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Allah. Ketika itu, perasaan hamba segera *fana'* (sirna) dalam ketuhanan, yang segera diganti dengan perasaan *baqa'* (kekal) bersama-Nya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat *jamal* dan *jalal* Allah. [53] Dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar-benar terbuka (*inkisyaf*) dan merasa benar-benar dekat dengan Allah. Tingkat keimanan atau tawhidnya sudah benar-benar puncak yaitu tingkat iman *Haqiqatul Yaqin,* yang dalam term al-Banjari disebut *tawhid Dzat*.

Ibn 'Arabi memandang maqom *fana`* dan *baqa`* adalah maqom terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai Maqom sebelumnya.[54] Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. Fana`dan baqa` adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenoena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fana` Shifat al-Haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqa`*) di dalam kesadarannya ialah wujud Yang Mutlak.[55] Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat *fana`* yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanya Dzat Allah.[56] Dalam proses kembali ke asal, *fana`* dan *baqa`*, dalam pandangan Ibn 'Arabiy, seorang sufi harus memulai dengan perjalanannya menuju *tajalli* perbuatan-perbuatan *(tajalli al-Af'al)* dengan memandang bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala perbuatannya senantiasa terkendali di bawah kodrat Allah. Setelah itu, ia pun melintasi *tajalli* nama-nama dimana ia mendapat sinar dari asma Allah. Dalam taraf ini sufi memandang Dzat Allah sebagai pemilik nama-nama yang hakiki adalah Dzat Yang Maha Suci. Dengan demikian, satu demi satu dari nama-nama Allah itu memberikan pengaruh kepadanya.[57]

---

[53] al-Banjari, Muhammad Nafis, *Durr al-Nafis*, Singapura, Haramain, t.th., 23-24.

[54] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hikam,* 366-367.

[55] Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969, 23-25.

[56] Nichlosn, *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* 173.

[57] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hikam,* 56-70.

Menurut al-Ghazali, yang diperoleh seorang hamba dari nama-nama (*asma'* Allah) adalah *taalluh* (penuhanan) yang berarti bahwa hatinya dan niatnya karam di dalam Allah, sehingga yang dilihatnya hanyalah Allah.[58]

Musyahadah atau dalam tasawwuf disebut *fana',* bagi al-Ghazali, merupakan derajat paling tinggi dimana seseorang hamba melihat hanya satu wujud.[59] Kemudian, sufi memasuki *tajalli* sifat-sifat, dimana ia diliputi oleh sifat-sifat Allah. Dalam tahapan ini sufi merasakan dirinya *fana'* di dalam sifat-sifat Allah, sehingga sifat-sifat dirinya sendiri dirasakannya sudah tidak ada lagi. Tahap tertinggi yang dicapai oleh sufi ialah ketika ia berada pada *tajalli Dzat*. Pada taraf ini sufi merasa dirinya sirna di dalam Dzat Yang Maha Mutlak sepenuhnya.[60]

Al-Ghazali tidak sepaham dan menolak ajaran penyatuan manusia dengan Allah (*ittihad*-nya al-Basthami, *hulul*-nya al-Hallaj, dan *wihdat al-Wujud*-nya Ibn 'Arabi) sebagai puncak ma'rifat. Ia membatasi hanya sebatas pada fana` dalam arti lenyapnya akhlak tercela dan *baqa'* dalam arti kekalnya akhlak terpuji seseorang hamba yang menuju Allah.

Keadaan *fana'* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja ruh *robbani*-nya sedang *musyadah* (menghadap Allah). Keadaan demikian oleh al-Ghazali dimaknai sebagai *fana'* dari diri sendiri yang membuat seseorang yang mengalaminya berada kondisi merasakan kehadiran Allah; dan tidak dapat membuka pandangan kecuali hanya kepada Allah. Kondisi demikian juga berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut *fana' al-Nafs* dan '*ilm al-Haqiqi*.[61]

[58] al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asna*, Kairo, Dar al-Fikr, 1322, h. 38.
[59] al-Ghazali, I*hya' 'Ulûm al-Di*n*,* J. IV, 244.
[60] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hi*k*am,* 70-72.
[61] al-Ghazali, I*hya' Ulûm al-D*i*n,* J. IV, 256.

G. *WIHDAT AL-WUJUD, AL-ITTIHAD, AL-HULUL*

Abu al-Qosim al-Junayd al-Baghdadi (w. 299 H.) adalah tokoh yang dianggap sebagai pelopor tasawuf yang terkenal dengan ajarannya tentang *tawhid, ma'rifat* dan *mahabbah*. Dialah imam dan guru para syekh sufi generasi sesudahnya.[62] Pengaruh Al-Junayd kemudian diikuti oleh Dzu al-Nun al-Mishri dan muridnya, al-Syibli. Menyusul kemudian Abu Sulayman al-Daroni (w. 205 H.), Ahmad bin al-Hawari, Abu 'Ali al-Husain bin Manshur bin Ibrahim, Abu al-Hasan Sirr bin al-Mughlis al-Saqothy (w. 253 H.), Sahal bin 'Abdullah al-Tusturi (w. 273 H.), Abu Mahfudz Ma'ruf al-Kurkhi (w. 412 H.), Muhammad bin al-Hasan al-Azdi al-Sullami, dan Muhammad bin al-Husein bin al-Fadhl bin al-'Abbas Abu Ya'la al-Bashri al-Shufi (w. 368 H.).

Tokoh-tokoh terkenal pada masa awal adalah Thoyfur bin 'Isa bin Adam bin Syarwan, Abu Yazid al-Busthami (w. 263 H.) pencipta *al-Ittihad*, Abu al-Faydh Tsawban bin Ibrohim Dzu al-Nun al-Mishri (245 H.) pencipta *ma'rifat*, al-Husein bin Manshur al-Hallaj (244-309 H.) pencipta *al-Hulul*, Abu Sa'id al-Khazzar (226 - 277 H.), Abu Abdullah bin Ali bin al-Husein (al-Hakim) al-Turmudzi (w. 320 H.), dan Abu Bakr al-Syibli (w. 334 H.). Tokoh—tokoh inilah yang berpengaruh besar lepada generasi sesudahnya seperti Dzu al-Nun al-Mishri. Dia murid ahli kimia Jabir bin Hiyan. Pada periode ini muncul terminologi *mahabbah* dan *ma'rifat*, maqam dan ahwal sufi. Muncul pula masalah-masalah yang menjadi kajian penting dalam dunia sufi yaitu '*ilmu batHin* dan *'ilmu laduni*, selain masalah *ittihad*.[63]

Masa sesudahnya tasawuf mulai dicampuri dengan falsafat Yunani. Maka, muncullah istilah-istilah *al-Hulul, al-Ittihad,* dan *wihdat al-Wujud,* serta *al-Faydh dan al-Isyroq*. Tokoh-tokoh berperan pada periode ini adalah Abu Mughits al-Husein bin Manshur al-Hallaj (244-309 H.), al-Suhrawardi (w. 578 H.), Abu Bakr Muhy al-Din Muhammad bin 'Ali bin 'Arabi al-Hatimi al-Tha'i al-Andalusi (560-

---

[62] *al-Thabaqat al-al-Shufiyah,* 31.

[63] Ibn Taymiyah, *Majma' al-Fatawa,* juz I, h. 363

638 H.) pencipta *wihdat al-Wujud* [64], Abu Hafsh 'Umar bin 'Ali al-Hamwi atau Ibn al-Faridh (566- 632 H.), dan Quthb al-Din Abu Muhammad 'Abd. Al-Haqq bin Ibrahim bin Muhammad bin Sab'in al-Isybili al-Mursi (614-669 H.).

Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H.) pencipta *kasyf*, yang muncul anatara Abad V dan awal abad VI Hijriah, datang membawa perubahan baru di dunia sufi, dengan mengkompromikan budaya Persia kedalam Ahlussunnah. Dia sufi terkenal dalam bidang kasyf dan ma'rifat. Mulai abad V Hijriah sampai awal abad VII Hijriah muncul Thoriqh al-Qodiriyah (w. 561 H.) yang mendapatkan ijazah tasawuf dari al-Hasan al-Bashri dari al-Hasan bin Ali bin Abu Thalib. Pada masa ini pula muncul istilah-istilah yang tidak lumrah (*syath/sytathohat*) dari Syihab al-Din Abu al-Futuh Muhy al-Din bin Husein al-Suhrawardi (459-587 H), Abu al-Fath Muhyiddin bin Husein (459-587 H.), dan Abdurrohim bin 'Utsman (w. 604 H.). al-Suhrawardi berhasil memdofikasi pemikiran agama-agama Persia Kuno dan Yunani serta *Neoplatonisme* kedalam ajarannya tentang *al-Faydh* yang dijadikan karakter khusus Thoriqoh al-Suhrawardiyah seperti dalam kitab *Hikmat al-Isyroqiyah, Hayakil al-Nur, al-Talwihat al-'Arsyiyah*, dan *al-Maqomat*. Dialah sufi pencipta madzhab *isyraqiyah*.[65]

Tasawuf al-Ghazali adalah termasuk tasawuf Sunni, bahkan di tangan al-Ghazali lah jenis tasawuf ini mencapai kematangannya. Lebih jauh Mahmud berpendapat bahwa para pemimpin Sunnî pertama telah menunjukkan ketegaran mereka dalam menghadapi gelombang pengaruh *gnostik* barat dan timur, dengan berpegang teguh kepada spirit Islam, yang tidak mengingkari tasawuf yang tumbuh dari tuntunan al-Qur'ân, yang selain membawa syari'ah juga menyuguhkan masalah-masalah metafisika. Mereka mampu merumuskan tasawuf yang Islami

---

[64] I*bn 'arab*i *adalah termasuk* tokoh yang sangat dihormati dan dimuliakan oleh para guru thariqah al-Naqsyabndiyah karena keutamaan-keutamaan dan *karamah* yang dimilikinya (al-Khani, Muhammad bin 'Abdullah, *al-Bahjah al-Saniyah fi Adab al-Thariqah al-Naqsyabandiyah,* 56).

[65] Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Shufiyah*, 2006, 17

dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufi. Tasawuf Sunni akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pembenteng dan pengawal bagi *spirit* metode Islami, yaitu al-Ghazali yang menempatkan syari'ah dan hakikat secara seimbang.[66]

Di tangan al-Gazali perkembangan tashawwuf sunni menjadi kian luar biasa. Berangkat dari pemahamannya yang memuaskan terhadap kajian fiqh, ushul fiqh dan ilmu kalam serta ketidakpuasannya terhadap metode pencarian kebenaran yang ditawarkan filsafat membuat konsep tasawuf Islam umumnya dan tashawwuf sunniy, khususnya menjadi demikian merangsang minat masyarakat. Konsep tasawuf dalam perspektif al-Ghazali adalah konsep tasawuf yang memadukan secara tepat antara fikih sebagai perwakilan aspek eksoteris dengan etika dan estetika sebagai perwujudan dari dimensi esoteris sebagaimana yang nampak dalam Ihya' 'Ulum al-Din.

Mungkin yang tertinggal dari konsep tasawuf yang diketengahkan al-Ghazali adalah keengganannya untuk mengikutsertakan wacana-wacana filosofis. Bahkan dengan tegas al-Ghazali menyebutkan bahwa jalan ideal untuk mencapai kebenaran adalah perilaku tasawuf, bukan tindakan-tindakan filsafati. Dampak dari keengganannya melibatkan unsur-unsur filsafat, menjadikan tasawuf al-Ghazali nampak kurang *greget* di mata sebagian pakar tasawuf kontemporer. Namun pada akhirnya, sejarah tidak dapat memungkiri betapa besar jasa al-Ghazali yang metode bertasawufnya masih relevan dalam pergantian zaman.[67]

Memang bangunan tasawuf al-Ghazali tidak sepenuhnya dianggap demikian. Karena, dalam kenyataannya, pada masa sebelum al-Ghazali telah banyak tokoh sufi moderat yang telah berhasil mendamaikan antara tasawuf dan ortodoksi dan pada pasca al-Ghazali pun ternyata konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan

---

[66] Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967, 1 dan 151; M. Zurkani, Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996, . 218-219.

[67] Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi,1996, 123-156.

kadang-kadang justeru lebih keras dari pada yang terjadi sebelumnya.[68]

Sebelum al-Ghazali, sebenarnya Al-Muhasibi adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muhasibi berkenaan dengan disiplin diri (*muhasabah*) dan karyanya, *al-Ri'ayah li Huquq Allah*, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazaliuntuk menulis *Ihya' 'Ulum al-Dîn*.[69]

Karya lain al-Muhasibi, *Kitab al-Washaya* (atau *al-Nasha'ih*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan cukup berpengaruh pada tasawuf al-Ghazali. Pengantar karya al-Muhasibi ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghazaliketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalal*.[70] Osman Bakar[71] menguatkan bahwa, pada kenyataannya, ciri otobiografis *al-Munqidz* al-Ghazalitelah dibentuk pada bagian pengantar *Kitab al-Washaya* al-Muhasibi.[72]

Sufi moderat lain sebelum al-Ghazaliadalah Abu Nashr al-Sarraj (w. 378 H./988 M.). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, *Kitab al-Luma',* adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya al-Sarraj tersebut juga memberikan perhatian khusus pada ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan ekstatik Abu Yazid al-Busthami yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junaydi. Al-Sarraj menutup bukunya itu dengan uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktek yang dilakukan oleh beberapa sufi.[73]

Al-Sarraj hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muhasibi dan al-Junaydi. Al-Sarraj juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-

---

[68] Noer, Kautsar Azhari , *Tasawuf Perenial,* 198-201.

[69] Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perenial,* 191.

[70] Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* London, George Allen & Unwim Ltd., 1979, 46-47.

[71] Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Malaysia, Nurin Enterprise, 1991

sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'an, Sunnah dan syari'ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.[74]

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazali adalah Abu Thalib al-Makki (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah *Qut al-Qulub* yang memiliki pengaruh besar bagi tulisan-tulisan tasawuf di masa setelahnya. Karyanya tersebut mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh namun sangat penting sebagai usaha pertama dan sangat berhasil untuk membangun desain menyeluruh tasawuf ortodoks. Sebagaimana al-Muhasibi, Abu Thalib al-Makki telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazali dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazalidi mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makki ini.[75]

Al-Kalabadzi termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghazali. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompedium yang paling berharga tentang tasawuf adalah *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Al-Kalabadzi telah berupaya menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kalabadzi telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghazali, yang karyanya, *Ihya' 'Ulum al-Dîn,* akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.[76]

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syari'ah dan tasawuf pada abad III dan IV Hijriah mendorong Abu 'Abd al-RaHman al-Sulami (w. 421 H./1021 M.) tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara

---

[72] Noer, *Tasawuf Perenial,* 191.

[73] Noer, *Tasawuf Perenial,* 192-193.

[74] Noer, *Tasawuf Perenial,* 193.

[75]Noer, *Tasawuf Perenial,* 193-194

[76]Noer, *Tasawuf Perenial,* 194-195.

tasawuf dan syari'ah. Michael Chodkiewicz[77] mengatakan bahwa al-Sulami tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulami adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul *al-Thabaqat al-Shufiyyah*. Karya al-Sulami yang lain adalah *al-Futuwwah*, sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syari'ah dan tasawuf.[78]

Sufi lain sebelum al-Ghazali yang perlu disebutkan di sini adalah Abu al-Qasim al-Qusyayri (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah *al-Risalah*. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyayri didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. *Al-Risalah* ditulisnya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tawhid yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tawhid kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyayri tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktek tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy'ariyyah.[79]

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghazaliadalah Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Usman al-Hujwiri (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul *Kasyf al-Mahjub*.[80] Karyanya tersebut bertujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun

---

[77] Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992, 9.

[78] Noer, *Tasawuf Perenial,* 195-196.

[79] Noer, *Tasawuf Perenial,* 196.

[80] Sistematika karya al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb,* sebagian didasarkan pada *Kitab al-Luma'* karya *al-Sarraj* dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwirî jelas dipinjam dari karya *al-Sarraj.* (Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: Mizan, 1993, 12).

sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi. Al-Hujwiri adalah seorang sufi Sunni dan pengikut madzhab Hanafi yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi *fana'*. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap mentaati syari'ah (hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.[81]

Sufi-sufi moderat sebelum al-Ghazali, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, mempunyai peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syari'ah, dan mempertahankan ortodoksi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunni, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang Muslim, dan dikaji serta dikutip oleh banyak sufi dan ulama sesudah mereka[82] termasuk yang tampak dalam pemikiran dan karya-karya al-Ghazali.

Abad VII Hijriah tasawuf mulai memasuki Andalus sehingga lahirlah tokoh besar Syeikh al-Akbar Ibn 'Arabi al-Tha'i (560–638 H.) dengan pemikirannya tentang *al-Insan al-Kamil*. Dialah tokoh pencipta *wihdat al-Wujud* yang mengklaim dirinya sebagai *Khotam al-Awliya'*. Karya-karyanya yang terrenal antara lain: *al-Futuhat al-Makkiyyah, Fsuhsush al-Hikam*, dan *Ruh al-Quds*. Di Turki muncul tokoh Jalal al-Din al-Rumi sang pencipta thariqah Mawlawiyah.

Tasawuf di abad VIII-IX Hijriah nyaris tidak mengalami perkembangan yang bermakna selain aktivitas men-syarah kitab-kitab karya ibnu 'Arabi dan ibn al-Faridh. Hampir tidak ada pemabaharuan dalam pemikiran di kalangan para sufi di abad ini. Tasawuf di era al-Rumi ditandai dengan pergumulan pemikiran kedua tokoh wujudiyah tersebut. Salah satu karya monumental dari abad ini adalah kitab karya 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali bin Muhammad al-Sya'rani (898-

---

[81] Noer, *Tasawuf Perenial,* 197.

[82] Noer, *Tasawuf Perenial,* 197-198.

973 H/1492-1565 M.) yaitu *al-Thabaqat al-Kubra'*. Muhammad Baha' al-Din al-Naqsyabandi (900-971 H./1317-1388 M.) muncul di abad ini sebagai tokoh pendiri thariqah *al-Naqsyabandiyah* thariqah yang di kemudian hari banyak diminati bangsa Indonesia.

Sufi yang terkenal sebagai pencipta dan penganut faham al-*Wujudiyah* adalah: Abu Yazid al-Basthami, Sahal bin 'Abdullah al-Tusturi, al-Turmudzi (dikenal al-Hakim), ibnu 'Atha' Allah al-Sakandari, ibnu Sab'in, ibnu al-Faridh, al-Hallaj, al-Khathib, ibnu 'Arabi, al-Rumi, al-Jily, al-'Iraqi, al-Jami, al-Suhrawardi, dan Bayazid al-Anshari. Madzhab *al-Hulul, Wihdat al-Wujud,* dan *al-Ittihad* berkeyakinan bahwa, sufi dapat mengetahui hal-hal gaib sebagaimana Allah. Tujuan madzhab ini adalah mencapai maqam *nubuwwah* kemudian berakhir pada titik puncak tetinggi yaitu sampai kepada *maqam uluhiyah* dan *maqam rububiyah.* Karenya, didalam beribadah, sufi tidak memiliki tujuan mencari sorga dan menghindar dari neraka, melainkan semata-mata karena Allah sebagai dzat yang disembah dan untuk mencapai peleburan diri (*fana'*) dengan Allah; Inilah sorga para sufi yang sesungguhnya. Para sufi meyakini Nabi Muhammad SAW, seperti aqidah yang dianut Ibn 'Arabi, adalah satu-satunya makhluk Allah yang telah sampai derajat *uluhiyah* dan bertahta di *'arasy* Allah SWT dan beliau adalah *nur* yang darinya tercipta semua ciptaan Allah.

H. *INSAN KAMIL*

Manusia dalam pandangan sufi merupakan pancaran Tuhan. Aliran *unionisme* adalah aliran menganut paham bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia atau hamba pada hakikatnya adalah sama dengan Tuhan. Paham ini bisa disebut sebagai paham kesatuan (kesamaan) antara hamba dengan Tuhan atau *ittihad, hulul, wihdat al-Wujud* atau juga kesatuan *kawula-Gusti*. Menurut paham ini hakikat manusia berasal dari limpahan cahaya Tuhan dan sehakikat dengan Dzat Tuhan. Maka *Insan Kamil* menurut paham union-mistik ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan ikatan materi (*jasmaniah*)-nya, sehingga memancarlah sifat-sifat ke-Tuhanan dalam dirinya, dan peri kehidupannya mencerminkan

kehidupan Tuhan. Jadi, dalam aliran union-mistik teori tentang *Insan Kamil* diperkuat dengan teori asal usul manusia yang berasal dari pancaran Dzat Tuhan dan memang bersifat ke-Ilahi-an. Oleh karena itu, *Insan Kamil* berarti Tuhan yang nampak. Di antara tokoh aliran ini adalah Abu Yazid al-Busthami, Husein ibn Manshur al-Hallaj, Ibn al-'Arabi dan termasuk 'Abd al-Karim al-Jili. [83]

Bagi *fuqaha'*, kesesatan kedua paham ini terjadi karena para pendukungnya cenderung sangat mementingkan dan mengunggulkan aspek esoterik Islam (tasawuf), bahkan terkesan meremehkan aspek eksoteriknya (syari'ah). Sementara *mutakallimun* memandang bahwa keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengajarkan satu ajaran tentang "penyatuan" dengan Tuhan, yang oleh al-Busthami dengan paham *ittihad* dan al-Hallaj dengan paham *hulul*-nya biasa diekspresikan dengan ungkapan-ungkapan yang dalam tradisi tasawuf disebut dengan istilah *syathahat* (teofani). *Syathahat* adalah penuturan atau ungkapan sang sufi yang menggunakan ungkapan simbolik dan padat akan makna. *Syathahat* juga merupakan suatu bentuk ekspresi pengalaman keruhanian seorang sufi ketika ia telah berada dalam keadaan ekstase (*wajd*). Dalam keadaan seperti ini ia telah mencapai tingkat ekstase mistik di dalam peringkatnya yang tinggi, dan pada kondisi itu pula ia sesungguhnya telah kehilangan kesadaran kemanusiaannya dan dikatakan telah mengalami perasaan "menyatu" dengan hadirat Allah swt. Keadaan-keadaan ruhani (*ahwal*) yang dicapainya memberi peluang kepadanya untuk menangkap suara yang timbul dari kedalaman pengalaman hatinya berupa ucapan-ucapan yang mendalam dan paradoks. [84]

Kaum sufi adalah komunitas *unik*. Tradisi, gaya hidup serta pandangan mereka serba eksklusif, serba berbeda dengan orang kebanyakan. Barangkali karena itulah sufisme menyisakan ruang yang cukup luas untuk diperbincangkan orang, ditelaah, dikaji dan bahkan

[83] Simuh, "Konsepsi tentang *Insan Kamil* dalam Tasawuf" dalam *al-Jami'ah*, No. 26, Tahun 1981, . 58-61.

[84] Thawil, Tawfiq, *Ushush al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979, 364; 'Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyyah fî al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967,

dikritisi. Di antara sekian banyak keunikan dalam dunia sufi, adalah menarik jika kita mengamati ungkapan-ungkapan *ambigu* para sufi (*syathahat*) yang kerap membingungkan.

Al-Ghazali mengemukakan bahwa *syathahat,* terdapat dua macam. *Pertama*, ucapan yang muncul dari seseorang yang mengaku tenggelam dalam lautan *ma'rifatullah*, sehingga ia merasakan dirinya bersatu bersama Allah (*ittihad*). Dalam kondisi demikian, kata-kata kontroversial kerap terlontar. Al-Ghazali mengambil sampel kasus Ibn 'Arabi yang mengatakan, *Ana al-Haq* (Allah) dan Abu Yazid al-Busthami dengan kata-katanya: *Mahasuci aku, mahasuci aku*. Kendati al-Ghazali tidak memungkiri status *kasyf* pada sufi sekelas Abu Yazid al-Busthami, hanya saja beliau menganggap kata-kata tersebut bisa berakibat fatal bagi kalangan awam dan berpotensi merancukan akidah mereka. Lebih tegas, al-Ghazali mengatakan, "Membunuh satu orang semacam ini dalam agama Islam lebih baik daripada tidak membunuh sepuluh orang. *Kedua*, ucapan yang sulit dipahami sebab pengucapnya sendiri tidak paham. Bisa jadi, ungkapan itu keluar dari asumsi yang keliru, atau pemahaman yang benar namun tidak mampu diungkapkan dengan bahasa yang bisa wajar. Akhirnya, ungkapan itu disalahpahami oleh orang lain dan timbullah fitnah.

Hampir senada dengan al-Ghazali, adalah pandangan Ibn al-Qayyim al-Jawziyah. Ia mengatakan, terkadang seorang sufi mengungkapkan kata-kata yang diucapkan orang yang menyimpang akidahnya, tetapi dengan maksud yang benar. Kata-kata ini dapat menimbulkan fitnah kepada dua kelompok. *Pertama*, mereka yang hanya memandang sisi negatif dari kata-kata itu tanpa melihat kebaikan-kebaikan pengucapnya. Kelompok ini cenderung berburuk sangka. *Kedua*, kelompok yang hanya melihat kebaikan-kebaikan pengucapnya tanpa menghiraukan kebenaran kata-katanya. Kelompok ini cenderung terjerumus pada fanatik buta.[85]

Berbeda dengan al-Ghazali dan Ibnu al-Jauzi, adalah Ibn Atha' Allah al-Sakandari. Beliau tampak lebih apresisif terhadap keganjilan

---

[85] Ali, Sayyid Nur bin Sayyid, *al-Tasawwuf al-Syar'i.*

ungkapan-ungkapan sufi dan tidak sertamerta menyalahkan. 'Atha' Allah al-Sakandari menyatakan bahwa *syathahat* bisa jadi muncul dari luapan hikmah pada hati mereka yang tidak mampu tertampung, lepas dari kontrol dan kesadaran. Ini adalah keadaan *salikin* yang masih dalam proses *suluk*. Adakalanya hati mereka mampu menampung hikmah-hikmah itu, namun mereka meluapkannya untuk memberi petunjuk kepada *murid*. Ini adalah keadaan *muhaqqiqin* yang sudah mencapai puncak *suluk*nya. Bagi Ibn 'Atha' Allah apabila ungkapan sufi itu bukan karena meluapnya hikmah dalam hati mereka, maka ungkapannya itu hanyalah bualan belaka, atau hati mereka dapat menampung hikmah-hikmah itu. Namun mereka meluapkannya bukan untuk memberi petunjuk kepada *murid*, maka berarti dia telah menebarkan rahasia-rahasia Tuhan yang sangat riskan untuk diungkapkan.

Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilli (767-826 H./1365 – 1428 M) terkenal dengan teori sufistiknya tentang *al-Insan al-Kamil* (manusia sempurna). Ia mengidentifikasikan insane kamil ini dalam dua pengertian. *Pertama*, dalam pengertian konsep pengetahuan tentang manusia yang sempurna. *Kedua*, terkait dengan jati diri yang mengidealkan kesatuan nama dan sifat-sifat Allah kedalam hakikat atau esensi dirinya. Menurutnya, manusia dapat mencapai kesempurnaan insaniyahnya melalui latihan rohani dan pendakian mistik. Latihan ini diawali dengan kontemplasi tentang nama dan sifat-sifat Allah. Kemudian masuk kedalam suasana sifat-sifat Allah dimana ia mulai melangkah menjadi bagian dari sifat-sifat tersebut dan beroleh kekuasaan yang luar biasa. Berikutnya, ia melintasi daerah nama serta sifat Allah, masuk kedalam hakekat mutlak menjadi "manusia Allah" atau insan kamil. Ketika itulah, matanya akan menjadi mata Allah, kata-katanya adalah kata-kata Allah, dan hidupnya menjadi hidup Allah. Kesemuanya ini didasarkan pada asumsi bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas, esensi murni yaitu *Wujud Mutlak* yang tak tergambarkan dan tergapai hakikatnya oleh segala pemikiran manusia yang *fana*'.

Wujud Mutlak itu kemudian ber-*tajalli* secara sempurna menjadi

alam semesta. Baginya alam ini tercipta dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) dalam ilmu Allah. Ketika dalam kesendirian-Nya, yang ada hanya dzat Allah satu-satunya (bandingkan dengan pemikiran kaum filsuf). Dalam *tajalli* ini, manusia idela adalah sintesis dari makrokosmos yang permanen sekaligus aktual, cermin citra Allah secara paripurna. Untuk mencapai tingkatan ini, seseorang harus melewati tahapan pendakian spiritual (*taraqqi*) dimulai dari pengamalan dan pemahaman syariat (rukun Islam) secara baik. Hal ini tentu dibarengi dengan keyakinan pada rukun iman yang kokoh. Dengan bekal keduanya, seorang sufi lantas dapat memasuki tingkat kesalehan (*al-Shalih*) dimana terdapat kontinuitas dalam menunaikan ibadah kepada Allah atas dasar *khawf* dan *raja'*. Dari *al-Shalih*, seseorang meneruskan pada tingkat *al-Ihsan* (kebajikan) yang terdiri dari tujuh *maqam*: *tawbat, inabah, zuhd, tawakkal, ridha', tafwidh,* dan *ikhlash*. Pada tingkatan ini seseorang sudah mulai disinari oleh perbuatan-perbuatan Allah.

Beranjak dari tahapan ihsan, seorang sufi dapat mendaki ke tingkatan penyaksian (*al-Syahadah*) dimana hati dipupuk kemauan dan cintanya kepada Allah dengan senantiasa mengingat-Nya dan melawan segala bentuk hawa nafsu. Puncaknya, seorang sufi akan memasuki tingkat kebenaran (*al-Shiddiqiyah*) atau ma'rifat yang mempunyai tiga bentuk yaitu: '*ilmu al-Yaqin* (dimana sufi disinari asma' Allah), '*ayn al-Yaqin* (dimana sufi disinari sifat-sifat Allah) dan *haqq al-Yaqin* (dimana sufi disinari dzat Allah. Dengan demikian, diri sufi akan *fana'* di dalam *asma'*, sifat dan zat Allah. Setelah ma'rifat, seorang sufi dapat meneruskan ke maqam *qurbah*, yakni merangkak sedekat mungkin dengan Allah hingga sampai pada derajat *al-Insan al-Kamil*.

I. *WIHDAT AL-ADYAN*

Adalah sebuah aksioma bahwa Abd al-Karim al-Jili bukanlah *founding father* konsep *wihdat al-Adyan* (*unity of religions*). Al-Hallaj, Ibn 'Arabi dan Jajal al-Din al-Rumi telah mendahului al-Jili dalam menawarkan gagasan pluralis ini. Secara sosiologis, konsep inklusif para raksasa sufi klasik ini menemukan relevansinya dengan tantangan realitas kultural pada masa silam. Al-Hallaj amat prihatin menyaksikan

ekslusivisme kaum eksoterik dan intoleransi di tengah-tengah masyarakatnya. Di Baghdad, al-Hallaj melihat non-Muslim, sebagai masyarakat minoritas kelas dua, terus disubordinasikan oleh pemeluk Islam mayoritas. Untuk merespon fenomena itu, al-Hallaj menawarkan pluralisme agama sebagai solusi.

Pluralisme agama semakin niscaya untuk dipromosikan di masa Ibn Arabi dan Jalal al-Din al-Rumi. Perang Salib (1096-1270 M) dan ekpansi Mongol (1220-1300 M) membutuhkan respon filosofis untuk meminimalisir ketegangan-ketegangan yang terjadi. Namun, ketegangan dan ketidakharmonisan relasi antar umat beragama masih terus bergentayangan pada masa al-Jili. Pada titik nadir, relasi antar umat beragama terus diwarnai oleh sikap-sikap antagonis, bukan sinergis. Oleh karena itu, tak pelak jika al-Jili merasa terpanggil untuk meneguhkan kembali inklusivisme Islam.

Dalam konteks kekinian, ide-ide al-Jili masih relevan dipromosikan guna meredam konflik antar agama yang berkepanjangan dan untuk mengantisipasi dampak negatif yang ditimbulkan oleh tesis Samuel P. Huntington, yakni benturan antar peradaban (*clash of civilization*). Huntington memprediksikan bahwa masa depan politik dunia pasca runtuhnya komunisme ditandai dengan benturan sengit antara peradaban Barat *vis a vis* Islam. Tesis ini mendapatkan penolakan dari berbagai kalangan dan, sebagai jalan tengah, mereka mengajukan alternatif bahwa dialog antar agama adalah solusi produktif. Problem yang muncul kemudian adalah, sejauhmana dialog antar agama dapat dilakukan?

Al-Jili dan para sufi raksasa pendahulu, seperti al-Halaj, Ibn Arabi dan Rumi, telah menorehkan jejak dalam dialog spiritual dengan agama dan tradisi non-Islam. Seperti telah diuraikan sebelumnya, al-Jili memiliki pengalaman berinteraksi dengan tradisi non-Islam dalam ekspedisi ilmiahnya. Interaksi itu pula yang sejatinya ikut membentuk pandangan-pandangan pluralisnya. Dengan dialog spiritual, yang dibarengi dengan penghayatan esoteris terhadap doktrin-doktrin kepercayaan lain, al-Jili mampu melampaui sekat-sekat dan batas-batas formalisme agama.

Al-Jili, dalam *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-AwAkhir wa al-Awa'il*, bab hakikat agama-agama, mengebolarasi pluralisme agama secara komprehensif. Baginya, Allah menciptakan semua makhluknya demi sebuah motif keberhambaan. Al-Jili bertendensi pada ayat al-Quran Surat al-Dzariyat: 56 yang menegaskan bahwa semua makhluk-Nya diciptakan hanya untuk menyembah. Penganut Islam, Yahudi, Kristen, Shabi'ah, para filosof naturalis, Majusi, pengikut paganisme, heretik dan penganut keyakinan lainnya adalah para penyembah Tuhan, karena sejatinya Tuhan adalah eksistensi yang menapasi seluruh alam semesta. Varian praktik ritus diantara mereka tak lain merupakan manifestasi dari varian nama dan atribut Tuhan. Para pengikut rasul-rasul adalah para penyembah Tuhan sebagai representasi manifestasi nama *Tuhan al-Hadi*, pemberi petunjuk. Sementara para pembangkang ajaran rasul-rasul juga merupakan penyembah Tuhan sebagai representasi manifestasi nama Tuhan al-Mudhil, pemberi kesesatan. Manifestasi dari dua nama Tuhan itulah yang menyebabkan munculnya perbedaan keyakinan.

Secara teoritis, pluralisme agama muncul sebagai konsekuensi konsep *wihdat al-Wujud* yang mengandaikan bahwa setiap entitas adalah manifestasi Tuhan. Tuhan adalah Sang Kekasih yang meresapi setiap objek yang dicintai dan disembah. Patung-patung bagi kaum pagan, bintang-bintang bagi kaum Shabiah, Yesus Kristus bagi umat Kristiani dan objek-objek sesembahan lainnya adalah manifestasi Tuhan. Tuhan dapat disembah melalui patung, Yesus, bintang-bintang dan lain sebagainya. Kesalahan orang Kristen, pagan dan Shabi'ah tidak terletak pada penyembahan terhadap objek-objek tersebut, melainkan terletak pada penyembahan yang dibatasi hanya pada objek-objek tertentu, padahal Tuhan sejatinya senantiasa mewujud dalam setiap eksistensi. Dalam al-Nadirat al-'Ayniyyah, al-Jili menggubah syair untuk mengekspresikan pandangannya dalam persoalan ini. Tidak ada eksistensi di dunia ini kecuali Tuhan berada di belakangnya. Tidak ada eksistensi kecuali ia adalah Sang Terdengar sekaligus Sang Pendengar.

Teori ini mengakibatkan keterleburan dan keterlarutan

transendensi Tuhan dalam imanensi makhluk-Nya, bahkan transendensi-Nya terkesan tergerus. Pemikiran inilah yang membedakan antara Ibn Arabi dengan al-Jili, dimana panteisme mengambil bentuk yang sangat transparan dalam kerangka konsepsional al-Jili. Alih-alih tabu, panteisme al-Jili justru muncul sebagai amukan-amukan esoteris yang vulgar.

BAB II
DZU AL-NUN AL-MISRI
(W. 245 H. 877 M.)*;*
PENCIPTA TEORI MA'RIFAT

Abu al-Faydh Tsawban bin Ibrahim bin Ibrahim bin Muhammad al-Anshari (.....–245 H./772-877 M.) yang dijuluki *Shahib al-Hut* (pemilik ikan). Ia dikenal sebagai sufi yang mengembangkan teori tentang ma'rifat. Ma'rifat dalam terma sufistik memiliki pengertian yang berbeda dengan istilah *'ilm*, yakni sesuatu yang bisa diperoleh melalui jalan usaha dan proses pembelajaran. Sedangkan *ma'rifat* dalam terma sufi lebih merujuk pada pengertian salah satu metode yang bisa ditempuh untuk mencapai tingkatan spiritual. Sebagaimana diketahui bahwa kalangan sufi membedakan jalan sufistik kedalam tiga macam yaitu: *makhafah* (jalan kecemasan dan penyucian diri, *mahabbah* (jalan cinta, pengorbanan dan penyucian diri dan *ma'rifah* (jalan pengetahuan).

Menurutnya, ma'rifah adalah keutamaan atau anugerah semata dari Allah. Dan ini hanya bisa dicapai melalui jalan pengetahuan. Semakin seseorang mengenal Allahnya, maka semakin pula ia dekat, khusyu' dan mencintai-Nya. Ia termasuk meyakini bahwa ma'rifat sebenarnya adalah puncak dari etika baik vertical maupun horizontal. Jadi, ma'rifat terkait erat dengan syari'at, sehingga ilmu batin tidak menyebabkan seseorang dapat membatalkan atau melecehkan kewajiban dari ilmu zahir yang juga dimuliakan oleh Allah. Demikian

pula, dalam kehidupan sesame, seorang 'arif akan senantiasa mengedepankan sikap kelapangan hati dan kesabaran dibanding ketegasan dan keadilan.

Hakikat ma'rifat bagi Dzun al-Nun al-Misri adalah *al-Haq* itu sendiri. Yakni, cahaya mata hati seorang 'arif dengan anugerah dari-Nya sanggup melihat realitas sebagaimana al-Haq melihatnya. Pada tingkatan ma'rifat, seorang 'arif akan mendapati penyingkapan hijab (kasyf al-hijab). Dengan pengetahuan inilah, segala gerak-gerik sang 'arif senantiasa dalam kendali dan campur tangan Allah. Ia menjadi mata, lidah, tangan dan segala macam perbuatan dari Allah. Dzunun menegaskan bahwa, *"Aku ma'rifat pada Allahku sebab Allahku, andaikata bukan karena Allahku, niscaya aku tidak akan ma'rifat kepada-Nya."*

Ia membagi ma'rifat menjadi tiga macam. Pertama, ma'rifat al-tauhid, yakni doktrin bahwa seorang mu'min bisa mengenal Allahnya karena memang demikian ajaran yang telah dia terima. Kedua, *ma'rifat al-Hujjah wa al-Bayan,* yakni ma'rifat yang diperoleh melalui jalan argumentasi, nalar dan logika. Bentuk kongkritnya, mencari dalil atau argument penguat dengan akal sehingga diyakini adanya Allah. Tetapi, ma'rifat kaum teolog ini belum bisa merasakan lezatnya ma'rifat tersebut. Ketiga, ma'rifat sifat *al-Wahdaniyah wa al-Fardhiyah*, yakni ma'rifat kaum muqarrabin yang mencari Allahnya dengan pedoman cinta. Sehingga yang diutamakan adalah *ilham* atau *fadhl* (limpahan karunia Allah) atau *kasyf* (ketersingkapan tabir antara Allah dengan manusia). Karena pada tingkatan ini, sebenarnya yang lebih berbicara adalah hati dan bukannya akal.

BAB III
ABU YAZID AL-BUSTHAMI (200-261 H/815-874 M) TEORI *AL-ITTIHAD*

Al-Bustami adalah orang pertama yang memakai istilah *fana'* sebagai kosakata sufistik. Dia mengadopsi teori *monisme* dari *gnostisisme* hindu-budha. Konsep *muraqabah* (pendekatan spiritual) yang dipahaminya disejajarkan dengan ajaran *samadi (meditation)* yang pada puncaknya mencapai ekstasi (*fana'*) dimana terjadi penyatuan antara yang mendekat (*muraqib*, yakni sufi) dan yang didekati (*muraqab*, yakni Allah). Pada konteks ini diketahui bahwa Bustami memilah antara konsep ibadah dan ma'rifah dimana ahli ibadah (ritual normatif) dipersepsikan sebagai orang yang jauh untuk dapat meraih ma'rifah (tingkat spiritualitas hasil pendakian sufistik). Ittihad (yang menjadi teori sentral dari al-Bustami) tampak sebagai suatu tingkatan dalam tasawuf dimana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu kepada yang lainnya dapat saling berkata: hai aku (*ya Ana!*).

Konsep *ittihad* ini merupakan pengembangan dari konsep *fana'* dan *baqa'* yang dicetuskannya. Menurutnya, setelah mencapai ma'rifat, seseorang dapat melanjutkan kepada *maqam* selanjutnya yaitu *fana'*, *baqa'* dan akhirnya *ittihad*. *Fana'* adalah penyirnaan diri dari sifat keduniawian yang dilukiskan laksana kematian jasad dan lepasnya ruh menuju kepada kekekalan (*baqa'*) dan dari sini dapat melangkah kepada penyatuan dengan Allah (*ittihad*). Pada titik ini kerap terjadi

apa yang diistilahkan dalam dunia sufi sebagai syatahat atau keadaan tidak sadar karena telah terjadi penyatuan dimana dia seolah menjadi Allah itu sendiri. Konsep *fana'* sebenarnya memiliki beberapa pemaknaan yang dapat diikhtisarkan menjadi tiga. Pertama, ungkapan majazi bagi penyucian jiwa dari hasrat-hasrat keduniawian. Kedua, pemusatan akal untuk berfikir tentang Allah semata dan bukan selainnya. Ketiga, peniadaan secara total kesadaran atas eksistensi diri dengan meleburkan kesadaran dalam eksistensi Allah semata. Inilah yang disebut sebagai *fi al-fana' fana'* (peniadaan dalam peniadaan) atau *baqa' fi Allah* (menyatu dalam Allah).

Maqom tertinggi para sufi adalah *ma'rifatullah* dengan mata hati (*bashirah*). Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikarunia hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniaiwi. Melihat Allah (*ma'rifatullah*) dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fana'* dan *baqa'* *(istigraq)* dimana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya. *Maqom fana'* merupakan hasil dari usaha *spiritual* (*riyadhah* atau *mujahadah*). Didalam menempuh *maqomat* sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujahadah* dan *riyadhoh* yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu maqam itu dilalauinya dan sampailah ia pada maqom puncak yaitu *ma'rifatullah*.[86]

Al-Basthami terkenal sebagai sufi pemabuk (*sukr*). Ia mengatakan "aku *mukasyafah* dari apa yang kuminum dari gelas cinta-Nya", lalu dari lisannya muncul kata-kata : haus, haus, lalu dia berkata: "aku heran kepada mereka yang berkata: aku mengingat Tuhanku, apakah aku lupa, maka akupun mengingat apa yang aku lupakan. Aku minum cinta itu segelas, tapi tidak juga habis minuman itu, juga tidak kering". Minuman cinta itu diibaratkan sebagai sebuah kebahagiaan hidup yang abadi dan hakiki. Ia tidak pernah kering bila sudah berhubungan dengan Tuhan, sebab cinta sufi selalu menyatu dengan

---

[86] Ibn 'Arabi , *Futûhat al-Makkiah,* J.II, h. 384-385.

cinta Tuhan dan senantiasa bertambah. Air cinta tidak akan kering dan menyebabkan bertambahnya *sukr* dan terus meningkatkan bertambahnya cinta tersebut.

Dalam keadaan demikian seorang sufi lebih memilih sesuatu yang menyakitkan dan yang sebenarnya tidak disukai hawa nafsu. Tetapi, kemudian ia juga menemukan kelezatan dari apa yang menyakitkannya itu karena ia dapat menyaksikan diri-Nya atau *syuhud*.[87] *Syuhud* adalah keadaan seorang sufi yang melihat dirinya dengan Tuhan, bukan dengan kemampuan dirinya sendiri. Atau keadaan menyaksikan Tuhan dengan mata Tuhan رؤية الحق بالحق. *Syuhud* yang dimaksud adalah *syuhud 'ayyan*.[88]

[87] Abu Bakr Muhammad bin Isaq al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, 136.

[88] *Ibid.,* h. 137.

BAB IV
AL-JUNAYD AL-BAGHDADI (W. 299 H/910 M.)
TEORI *WIHDAT AL-WUJUD*

Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Nahawandi al-Baghdadi. Al-Junaid lahir di Nahrawand, Persia, tetapikeluarganya menetap di Baghdad, tempat ia belajar fiqh madzhab al-Syafi'i kepada Abu Tsawr. Ia mengajarkan *qawl qadim* al-Syaf i'i dan sempat menjadi *qadhi* di Baghdad. Dalam disiplin tasawuf ia adalah murid Sirr al-Saqathyi, pamandanya sendiri, selain al-Muhasibi. Ketika ia menjadi qadhi ia ikut mendan tangani sebuah surat kuasa yang berisikan sangsi hukuman mati atas diri al-Hallaj. Tetapi, sebagai seorang sufi, didalamnya suratnya itu, ia menyatakan dengan tegas bahwa "berdasarkan syari'at al-Hallaj bersalah, tetapi berdasarkan haqiqat Allah Yang Maha Mengatahui diri al-Hallaj".

Al-Junaid menyadari betul keberatan kaum ulama ortodoks saat itu. Mereka melakukan penentangan dan perlawanan terhadap kaum sufi. Karenanya, ia secara diam-diam melakukan pelatihan-pelatihan spiritual (*riyadhah*) kepada murid-muridnya. Hal ini dimaksudkan sebagai usaha mengembalikan manusia kepada sumbernya, Allah SWT. Di Baghdad ia terkenal sebagai syakeh sufi. Ia pun mendapat gelas *sayyid al-taifah* dan juga *thawus al-ulama'* (burung merak para ulama). Dia menjadi figur teladan dalam dunia ketasawufan. Banyak thariqat dan bahkan hampir seluruhnya yang silsilah keilmuannya merujuk kepadanya.

Ia dikenal sebagai tokoh yang mensistematisasikan beberapa kecenderungan tasawuf dan mencoba mengislamisasi istilah-istilah tasawuf dengan istilah-istilah dari al-Qur'an. Ia menempatkan tasawuf tetap berada di bawah Kitabulah dan al-Sunnah, tetapi tasawuf tetap menjadi bagian dari Islam. Secara tegas ia mengatakan, "kalau saja ada ilmu yang lebih besar dari tasawuf, tentulah saya akan mencarinya sekalipun harus merangkak".

Keseriusannya mengkaji syariah mempengaruhi corak pemikiran tasawufnya. Ia berpendapat bahwa tasawuf secara praktis haruslah berada dalam bingkai tuntunan syariat. Baginya, tasawuf tidaklah diperoleh dari kata-kata atau perdebatan atas sesuatu hal, melainkan dari praktek hidup lapar, senantiasa bangun malam, dan memperbanyak amal saleh. Tasawuf, baginya, adalah proses mensucikan pergaulan dengan Allah yang dimulai dari kondisi atau kejiwaan atau mental yang terbebas dari segala bentuk godaan duniawi.[89] Dia menegaskan kepada para muridnya bahwa, janganlah kamu berusaha membersihkan hatimu dengan menggunakan ilmu akhirat, kecuali kamu sanggup membersihkan hatimu dari hal-hal duniawi. Karenanya, mulailah usahamu dengan mengeluarkan ketergantungan kepada dunia dari ruhmu.[90]

Dia mengkritik perilaku sebagian pihak yang menjadikan *wushul* (mencapai penyatuan diri dengan Allah) sebagai tindakan dan *apologi* untuk melepaskan diri dari tanggung jawab atau kewajiban hukum syariah. Mazhab tasawawufnya dikenal terikat kuat dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Wacana cinta spiritualnya senantiasa menuju kepada "ketenangan jiwa" (*shahw*) sebagai kontra terhadap praktik kesufian yang bercirikan *sukr* (mabuk kepayang semisal al-Basthami dan al-Hallaj).

Ia terpengaruh dengan keteladanan al-Hasan al-Basri dalam menekankan aspek *zuhd* dan sabar, *tawakkal* dari al-Muhasibi dan

---

[89] al-Sya'rani, Abu al-Mawahib 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali al-Asnhari, *al-Thabaqat al-Kubra,* juz I, al-Maktabah al-Sya'biyah, 84.

[90] al-Sya'rani, *al-Thabaqat al-Kubra,* 85-86.

mahabbah dari Rabi'ah al-'Adawiyah. Bagi Junaid, berkhalwat bukanlah sesuatu yang penting. Jauh lebih penting adalah memberikan nasehat kepada umat. Tasawuf merupakan penyerahan diri kepada Allah, bukan untuk tujuan lain. Cara yang baik untuk mendekatkan diri dengan-Nya adalah dengan senantiasa mencintainya. Cinta spiritual adalah kecenderungan hati seseorang kepada Allah dan kepada segala sesuatu yang datang dari Allah. Cinta sufi adalah menggantikan sifat-sifat sang pecinta (manusia) dengan sifat-sifat Yang Maha Dicinta (Allah).

Kajian menarik dari al-Junaid adalah tentang *fana,* tetapi berbeda dengankonsep *fana'* al-Bustami, yakni proses peleburan diri sehingga menghilang batas-batas individual yang ada dalam diri manusia. Doktrin ini ditopang oleh dua konsep utama, perjanjian atau kontrak *azali* dan *fana'*. Manusia telah tercipta sebelumnya dari ke-*fana'an*-nya. Agar bisa kembali, maka manusia perlu juga meniadakan dirinya kembali agar suci sebagaimana ketika berada di alam ruh. Tetapi al-Junaid menegaskan bahwa *fana'* bukanlah akhir dari perjalanan spiritual manusia. *Fana'* hanyalah sarana menuju *baqa'*. Jika *fana'* menimbulkan perasaan bersatu dengan Allah karena peleburan sifat diri manusia, maka *baqa'* adalah perpisahan dari perasaan itu untuk kembali menjadi hamba Allah, sebab tidak ada yang lebih baik dan menyenangkan daripada menjadi hamba.

Kerapkali *fana'* itu prosesnya teramat panjang sehingga ada yang menyebutnya sebagai *fana al-Fana'*. Kaum *malamatiyah* (aliran *sukr*) seringkali berhenti di *fana'* dimana fenomena *syatahat* sering terjadi, dan bukannya meneruskannya kepada *baqa'*. Konsep *fana'* dan *baqa'* ini tidak lepas dari teori tentang *ma'rifah* yang disifati sebagai suatu proses yang berkesinambungan dan dinyatakan tidak akan pernah mencapai sebenar-benarnya pengenalan Allah dalam kemutlakan-Nya. Al-Junaid memberikan analogi dengan ungkapan "cangkir teh tidak akan bisa menampung semua air yang ada di lautan".

Tasawuf al-Junaid menampakkan sebuah doktrin sufi yang mengutamakan keseimbangan antara keimanan dan ilmu, dan ilmu dan amal saleh. Dia menegaskan bahwa, melupakan Allah sesaat saja

adalah sangat dahsyat bahayanya daripada masuk neraka. Dan, ketika seseorang menghadapi kaum fakir miskin, maka janganlah ia mengajak mereka bicara dengan ilmu pengetahuan melainkan hadapilah mereka dengan kelemah lembutan. Karena, ilmu di mata mereka adalah menakutkan sedangkan kelemah lembutan adalah menjadikan mereka dekat dan saling menyayangi.[91] Di sisi lain al-Junaid mengingatkan tentang seseorang sufi yang lebih mengutamakan penampilan dan kesucian lahiriah tetapi hatinya kosong dari mengingat Allah. Dia menyatakan bahwasanya, hati yang demikian tidaklah lain adalah hati yang rapuh dan binasa.

Al-Junayd merumuskan tasawuf sebagai usaha keras membersihkan hati, menjauhi akhlak tabi'i, mengekang berkembangnya sifat-sifat manusiawi, menjauhkan nafsu, dan mengikuti sunnah Rasulullah SAW dalam melaksanakan syari'at Islam. Dia menegaskan bahwa, madzhab kami adalah tasawuf yang diikat oleh Kitabullah dan al-Sunnah. Ia mengingatkan murid-muridnya agara jangan pernah mengikuti seseorang yang tidak menjaga kemurnian al-Quran dan yang belum termasuk kategori ahli hadits.[92] Katanya pula, kualitas *ma'rifat* seseorang akan jatuh manakala dia berencana berlaku dosa meskipun tidak sempat melaksanakan rencananya itu. Karenanya, ia mengklasifikan tapan bersuci menjadi dua, yaitu : bersuci bathin : mensucikan hati dan bersuci lahir: mensucikan anggota tubuh dari dosa.

Dia memposisikan tasawuf sebagai akhlak, dan ia berpendirian bahwa tasawuf adalah perilaku keseharian yang berlandaskan kepada delapan akhlak para nabi Allah SWT, yaitu:[93] *sakha'*) akhlak Nabi Ibrahim as.), *ghurbah* (akhlak Nabi Yahya as.), *ridho'* (akhlak Nabi Ishaq as.), memaki pakaian yang kasar dari bulu domba woll (akhlak Nabi Musa as.), *shabr* , mencontoh Nabi Ayyub as.), mengembara, mencontoh Nabi 'Isa as.), *isyarah* (akhlak Nabi Zakaria as.), dan *faqr* (akhlak Nabi Muhammad SAW).

Al-Junayd, seraya menuturkan kisahnnya ketika memasuki

[91] al-Sya'rani, *al-Thabaqat al-Kubra,* 84.
[92] al-Sya'rani, *a-lThabaqat al-Kubra'*, 84.
[93] al-Sya'rani, *a-Thabaqat al-Kubra',* 85.

tasawuf, menyatakan bahwa saya mengenal tasawuf adalah bukan melalui teori tetapi dengan cara menahan lapar, meninggalkan dunia dan memutuskan kecenderungan-kecenderungan terhadap kemewahan. Bagi al-Junayd, seorang sufi adalah laksana bumi yang selalu puas dengan nasib dan takdir yang menimpanya, tetapi darinya selalu keluar hal-hal yang menyenangkan makhluk selain dirinya.[94]

[94] *Sayr A'lam al-Nubala'*, Juz XIV, 69; al-Quyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah,* I, 117.

BAB V
AL-HALLAJ (332-396 H./ 858-922 M.)
TEORI *AL-HULUL*

A. PENGANTAR

Al-Hallaj alias Abu al-Mughith al-Baydhawi al-Wasithi, al-Husein bin Manshur al-Hallaj merupakan seorang proponen paling awal yang disebut-sebut menerima klaim keselamatan eskatologis di luar Islam. Di antara tebaran pemikirannya, memang terdapat ide-ide yang dapat dipersepsi sebagai sumbangsihnya bagi faham pluralisme agama yang sekarang menjadi wacana keislaman aktual. Semisal yang terekam dalam tafsirnya atas kisah Musa ketika diajak bicara oleh Allah , yang tampak di mata telanjangnya sebagai pohon belukar api (*burning bush*) yang berbicara.

Faham al-Hallaj didasarkan pada pandangannya tentang Tawhid, dimana Allah adalah satu, unik, sendiri, dan terbukti satu (*one, unique, alone, and attested one*). Maka tauhid dalam keyakinannyapun mempersilakan kehadiran konsep keAllahan yang beraneka ragam. Baginya, Allah tak dapat disifati dengan apapun. Penyifatan justru hanya akan membatasi-Nya. Dari sinilah terpahami mengapa ia tidak menyoal penyembahan melalui konsep monoteisme dan politeisme, karena pada dasarnya, kufur dan iman itu hanya berbeda dari segi nama dan logikanya, yakni antara yang satu dan banyak, bukan dari segi hakikatnya. Menurutnya, jika ditelusuri, niscaya akan dijumpai bahwa kepercayaan-kepercayaan tersebut akan mengarah kepada satu Allah. Al-Hallaj mengatakan jika permenungannya terhadap agama-

agama yang berbeda telah menghasilkan simpulan yang mengantarnya pada pemahaman bahwa ternyata terdapat suatu prinsip unik yang merajut keseluruhan agama-agama tersebut. Prinsip tersebut akan hadir dengan sendirinya kepada seseorang sehingga mampu memahaminya. Maka dari itu, seseorang tak usahlah dipinta agar memeluk suatu kepercayaan, karena hal itu justru dapat menjauhkannya dari meraih prinsip yang fundamental tersebut. Pemikiran al-Hallaj ini terkait erat dengan pemikirannya tentang konsep hulul dan Nur Muhammad. Al-Hallaj memang seorang tokoh yang terkenal dengan ucapannya, "*Ana al-Haqq*" (Akulah Allah).

Ucapan *hulul* -nya tersebut tidak tepat jika dimaknai sebagai kesatuan diri hamba dan diri Allah sebagaimana terpahami oleh konsep kesatuan wujudnya (*wahdat al-wujud*) Ibn 'Arabi. Sedangkan Nûr Muhammad adalah konsep yang menegaskan emanasi wujud segala sesuatu, termasuk para nabi, dari cahaya Muhammad (di alam azali); sehingga pada prinsipnya semua agama adalah sama karena memancar dari jalan petunjuk yang satu. Maka dari itu, al-Hallaj menyalahkan mereka yang menyalahkan agama orang lain. Hal penting baginya adalah hakikat, bukan bentuk lahirnya.

Selaras dengan pandangan tersebut, relevan jika dikemukakan juga pemikiran tentang kewalian (wilayah) yang disandarkan kepadanya. Al-Hallaj dianggap sebagai seseorang yang mula-mula meyakini bahwa kewalian lebih utama daripada kenabian (*nubuwwah*). Kewalian adalah intisari (*jawhar*) kenabian, sehingga seseorang yang telah mencapai derajat kewalian yang sempurna, maka syariat yang dibawa para nabi tidak lagi mengikat dirinya. Pemikiran ini di kemudian hari dinilai menjadi lahan subur bagi perkembangan pemikiran tentang kesatuan ibadah (*tawhid al-'Ibadah*) dan kesatuan agama-agama (*wihdat al-Adyan*) dalam pandangan Ibn 'Arabi.

Husain ibn Mansur al-Hallaj atau biasa disebut dengan Al-Hallaj adalah salah seorang ulama sufi yang dilahirkan di kota Thur yang bercorak Arab di kawasan Baidhah, Iran tenggara, pada tanggal 26 Maret 866M. Ia merupakan seorang keturuna Persia. Kakeknya adalah seorang penganut Zoroaster dan ayahnya memeluk islam. Al-Hallaj

merupakan syekh sufi abad ke-9 dan ke-10 yang paling terkenal. Ia terkenal karena berkata: *"Akulah Kebenaran"*, ucapan yang membuatnya dieksekusi secara brutal.

Bagi sebagian ulama islam, kematian ini dijustifikasi dengan alasan bid'ah, sebab Islam tidak menerima pandangan bahwa seorang manusia bisa bersatu dengan Allah dan karena Kebenaran (al-Haqq) adalah salah satu nama Allah, maka ini berarti bahwa al-Hallaj menyatakan ketuhanannya sendiri. Kaum sufi sejaman dengan al-Hallaj juga terkejut oleh pernyataannya, karena mereka yakin bahwa seorang sufi semestinya tidak boleh mengungkapkan segenap pengalaman batiniahnya kepada orang lain. Mereka berpandangan bahwa al-Hallaj tidak mampu menyembunyikan berbagai misteri atau rahasia Ilahi, dan eksekusi atas dirinya adalah akibat dari kemurkaan Allah lantaran ia telah mengungkapkan segenap kerahasiaan tersebut

Meskipun al-Hallaj tidak punya banyak pendukung di kalangan kaum sufi sezamannya, hampir semua syekh sufi sesungguhnya memuji dirinya dan berbagai pelajaran yang diajarkannya. Aththar, dalam karyanya *Tadzkirah al-Awliya'*, menyuguhkan kepada kita banyak legenda seputar al-Hallaj. Dalam komentarnya, ia menyatakan, *"Saya heran bahwa kita bisa menerima semak belukar terbakar (yakni, mengacu pada percakapan Allah dengan nabi Musa as) yang menyatakan Aku adalah Allah, serta meyakini bahwa kata-kata itu adalah kata-kata Allah, tapi kita tidak bisa menerima ucapan al-Hallaj, 'Akulah Kebenaran', padahal itu kata-kata Allah sendiri!"*. Di dalam syair epiknya, Matsnawi, Rumi mengatakan, *"Kata-kata 'Akulah Kebenaran' adalah pancaran cahaya di bibir Manshur, sementara Akulah Tuhan yang berasal dari Fir'aun adalah kezaliman."*

B. KEHIDUPAN AL-HALLAJ

1. Masa kanak-kanak

Al-Hallaj di lahirkan di kota Thur yang bercorak Arab di kawasan Baidhah, Iran tenggara, pada 866M. Berbeda dengan keyakinan umum, ia bukan orang Arab, melainkan keturunan Persia. Kakeknya adalah seorang penganut Zoroaster dan ayahnya memeluk islam.

Ketika al-Hallaj masih kanak-kanak, ayahnya, seorang penggaru kapas (penggaru adalah seorang yang bekerja menyisir dan memisahkan kapas dari bijinya). Bepergian bolak-balik antara Baidhah, Wasith, sebuah kota dekat Ahwaz dan Tustar. Dipandang sebagai pusat tekstil pada masa itu, kota-kota ini terletak di tapal batas bagian barat Iran, dekat dengan pusat-pusat penting seperti Bagdad, Bashrah, dan Kufah. Pada masa itu, orang-orang Arab menguasai kawasan ini, dan kepindahan keluarganya berarti mencabut, sampai batas tertentu, akar budaya al-Hallaj.

2. Masa remaja

Di usia sangat muda, ia mulai mempelajari tata bahasa Arab, membaca Al-Qur'an dan tafsir serta teologi. Ketika berusia 16 tahun, ia merampungkan studinya, tapi merasakan kebutuhan untuk menginternalisasikan apa yang telah dipelajarinya. Seorang pamannya bercerita kepadanya tentang Sahl at-Tustari, seorang sufi berani dan independen yang menurut hemat pamannya, menyebarkan ruh hakiki Islam. Sahl adalah seorang sufi yang mempunyai kedudukan spiritual tinggi dan terkenal karena tafsir Al-Qur'annya. Ia mengamalkan secara ketat tradisi Nabi dan praktek-praktek kezuhudan keras semisal puasa dan shalat sunnat sekitar empat ratus rakaat sehari. Al-Hallaj pindah ke Tustar untuk berkhidmat dan mengabdi kepada sufi ini. Dua tahun kemudian, al-Hallaj tiba-tiba meninggalkan Sahl dan pindah ke Bashrah. Di Bashrah, ia berjumpa dengan Amr al-Makki yang secara formal mentahbiskannya dalam tasawuf. Amr adalah murid Junaid, seorang sufi paling berpengaruh saat itu. Al-Hallaj bergaul dengan 'Amr selama delapan belas bulan. Akhirnya ia meninggalkan 'Amr juga.

3. Ibadah haji

Pada tahun 892 M, Al-Hallaj memutuskan untuk menunaikan ibadah haji ke Mekah. Kaum Muslimin diwajibkan menunaikan ibadah ini sekurang-kurangnya sekali selama hidup (bagi mereka yang mampu). Namun ibadah haji yang dilakukan al-Hallaj tidaklah biasa, melainkan berlangsung selama setahun penuh, dan setiap hari dihabiskannya

dengan puasa dari siang hingga malam hari. Tujuan al-Hallaj melakukan praktek kezuhudan keras seperti ini adalah menyucikan hatinya menundukkannya kepada Kehendak Ilahi sedemikian rupa agar dirinya benar-benar sepenuhnya diliputi oleh Allah. Ia pulang dari menunaikan ibadah haji dengan membawa pikiran-pikiran baru tentang berbagai topik seperti inspirasi Ilahi, dan ia membahas pikiran-pikiran ini dengan para sufi lainnya. Diantaranya adalah Amr al-Makki dan juga Junaid.

4. Menjadi guru

Usai membahas pemikirannya dengan sufi-sufi lain, banyak reaksi baik positif maupun negatif yang diterima oleh Al-Hajjaj yang kemudian memberinya keputusan untuk kembali ke Bashrah. Ketika al-Hallaj kembali ke Bashrah, ia memulai mengajar, memberi kuliah, dan menarik sejumlah besar murid. Namun pikiran-pikirannya bertentangan dengan ayah mertuanya. Walhasil, hubungan merekapun memburuk, dan ayah mertuanya sama sekali tidak mau mengakuinya. Ia pun kembali ke Tustar, bersama dengan istri dan adik iparnya, yang masih setia kepadanya. Di Tustar ia terus mengajar dan meraih keberhasilan gemilang. Akan tetapi, Amr al-Makki yang tidak bisa melupakan konflik mereka, mengirimkan surat kepada orang-orang terkemuka di Ahwaz dengan menuduh dan menjelek-jelekkan nama al-Hallaj, situasinya makin memburuk sehingga al-Hallaj memutuskan untuk menjauhkan diri dan tidak lagi bergaul dengan kaum sufi. Sebaliknya ia malah terjun dalam kancah hingar-bingar dan hiruk-pikuk duniawi.

Al-Hallaj meninggalkan jubah sufi selama beberapa tahun, tapi tetap terus mencari Tuhan. Pada 899 M, ia berangkat mengadakan pengembaraan apostolik pertamanya ke batasan timur laut negeri itu, kemudian menuju selatan, dan akhirnya kembali lagi ke Ahwaz pada 902 M. Dalam perjalanannya, ia berjumpa dengan guru-guru spiritual dari berbagai macam tradisi di antaranya, Zoroastrianisme dan Manicheanisme. Ia juga mengenal dan akrab dengan berbagai terminologi yang mereka gunakan, yang kemudian digunakannya

dalam karya-karyanya belakangan. Ketika ia tiba kembali di Tustar, ia mulai lagi mengajar dan memberikan kuliah. Ia berceramah tentang berbagai rahasia alam semesta dan tentang apa yang terbersit dalam hati jamaahnya. Akibatnya ia dijuluki **Hallaj al-Asrar** (kata *asrar* bisa bermakna rahasia atau kalbu). Jadi al-Hallaj adalah sang penggaru segenap rahasia atau Kalbu, karena Hallaj berarti seorang penggaru) ia menarik sejumlah besar pengikut, namun kata-katanya yang tidak lazim didengar itu membuat sejumlah ulama tertentu takut, dan ia pun dituduh sebagai dukun.

Setahun kemudian, ia menunaikan ibadah haji kedua. Kali ini ia menunaikan ibadah haji sebagai seorang guru disertai empat ratus pengikutnya. Sesudah melakukan perjalanan ini, ia memutuskan meninggalkan Tustar untuk selamanya dan bermukim di Baghdad, tempat tinggal sejumlah sufi terkenal, ia bersahabat dengan dua diantaranya mereka, Nuri dan Syibli. Pada 906 M, ia memutuskan untuk mengemban tugas mengislamkan orang-orang Turki dan orang-orang kafir. Ia berlayar menuju India selatan, pergi keperbatasan utara wilayah Islam, dan kemudian kembali ke Bagdad. Perjalanan ini berlangsung selama enam tahun dan semakin membuatnya terkenal di setiap tempat yang dikunjunginya. Jumlah pengikutnya makin bertambah.

C. AKHIR HAYAT

Tahun 913 M adalah titik balik bagi karya spiritualnya. Pada 912 M ia pergi menunaikan ibadah haji untuk ketiga kalinya dan terakhir kali, yang berlangsung selama dua tahun, dan berakhir dengan diraihnya kesadaran tentang *Kebenaran*. Di akhir 913M inilah ia merasa bahwa hijab-hijab ilusi telah terangkat dan tersingkap, yang menyebabkan dirinya bertatap muka dengan sang Kebenaran (al-*Haqq*). Di saat inilah ia mengucapkan, *"Akulah Kebenaran"* (*Ana al-Haqq*) dalam keadaan ekstase. Perjumpaan ini membangkitkan dalam dirinya keinginan dan hasrat untuk menyaksikan cinta Allah pada menusia dengan menjadi *"hewan kurban"*. Ia rela dihukum bukan hanya demi dosa-dosa yang dilakukan setiap muslim, melainkan juga demi dosa-dosa segenap manusia.

Di jalan-jalan kota Baghdad, dipasar, dan di masjid-masjid, seruan aneh pun terdengar: *"Wahai kaum muslimin, bantulah aku! Selamatkan aku dari Allah! Wahai manusia, Allah telah menghalalkanmu untuk menumpahkan darahku, bunuhlah aku, kalian semua bakal memperoleh pahala, dan aku akan datang dengan suka rela. Aku ingin si terkutuk ini (menunjuk pada dirinya sendiri) dibunuh."* Kemudian, al-Hallaj berpaling pada Allah seraya berseru, *"Ampunilah mereka, tapi hukumlah aku atas dosa-dosa mereka."*

Tetapi, kata-kata ini justru mengilhami orang-orang untuk menuntut adanya perbaikan dalam kehidupan dan masyarakat mereka. Lingkungan sosial dan politik waktu itu menimbulkan banyak ketidakpuasan di kalangan masyarakat. Orang banyak menuntut agar khalifah menegakkan kewajiban yang diembannya. Sementara itu, yang lain menuntut adanya pembaruan dan perubahan dalam masyarakat sendiri.

Tak pelak lagi, al-Hallaj pun punya banyak sahabat dan musuh di dalam maupun di luar istana khalifah. Para pemimpin oposisi, yang kebanyakan adalah murid al-Hallaj, memandangnya sebagai Imam Mahdi atau juru selamat. Para pendukungnya di kalangan pemerintahan melindunginya sedemikian rupa sehingga ia bisa membantu mengadakan pembaruan sosial. Pada akhirnya, keberpihakan al-Hallaj berikut pandangan-pandangannya tentang agama, menyebabkan dirinya berada dalam posisi berseberangan dengan kelas penguasa. Pada 918M, ia diawasi, dan pada 923M ia ditangkap.

Al-Hallaj dipenjara selama hampir sembilan tahun. Selama itu ia terjebak dalam baku sengketa antara segenap sahabat dan musuhnya. Serangkaian pemberontakan dan kudeta pun meletus di Baghdad. Ia dan sahabat-sahabatnya disalahkan dan dituduh sebagai penghasut. Berbagai peristiwa ini menimbulkan pergulatan kekuasaan yang keras di kalangan istana khalifah. Akhirnya, wazir khalifah, musuh bebuyutan al-Hallaj berada di atas angin, sebagai unjuk kekuasaan atas musuh-musuhnya ia menjatuhkan hukuman mati atas al-Hallaj dan memerintahkan agar ia dieksekusi.

Akhirnya, al-Hallaj disiksa di hadapan orang banyak dan dihukum di atas tiang gantungan dengan kaki dan tangannya terpotong. Kepalanya dipenggal sehari kemudian dan sang wazir sendiri hadir dalam peristiwa itu. Sesudah kepalanya terpenggal, tubuhnya disiram minyak dan dibakar. Debunya kemudian dibawa ke menara di tepi sungai Tigris dan diterpa angin serta hanyut di sungai itu. Peritiwa itu terjadi di Baghdad pada siang hari Selasa tahun 309 H.

BAB VI
'ABD. AL-RAHMAN AL-SULLAMI (W. 412 H/1012 M.)

A. BIOGRAFI

Nama lengkap al-Sulami adalah Muhammad ibn Husain ibn Muhammad ibn Musa al-Azdi yang bergelar Abu Abdul Rahman al-Sulami, lahir tahun 325 H dan wafat pada bulan Sya'ban 412 H/1012 M. Dia pakar hadits, guru para sufi, dan pakar sejarah. Dia seorang syeikh thariqah yang telah dianugerahi penguasaan dalam berbagai ilmu hakikat dan perjalanan tasawuf. Dia mengarang berbagai kitab risalah dalam ilmu tasawuf setelah mewarisi ilmu tasawu dari ayah dan kakeknya. Ayahnya, Husain ibn Muhammad ibn Musa al-Azdi, wafat 348 H/958 M, ketika al-Sulami menginjak masa remaja. kemudian pendidikannya diambil alih oleh datuknya, Abu 'Amr Ismail ibn Nujayd al-Sulami (w. 360 H/971 M).

B. CORAK PEMIKIRAN

Al-Sulami mengambil beberapa tasawuf dari para syeikh yang masyhur, misalnya Ibn Manazil (w. 320 H/932 M), Abu Ali al-Tsaqafi, Abu Nashr al-Sarraj (pengarang kitab *al-Luma' fi al-Tashawuf*), Abu Qasim al-Nashrabadzi dan banyak yang lainnya, dari hal itu, otomatis warna dan corak tasawuf al-Sulami sedikit banyak dipengaruhi oleh tasawuf mereka.

Pada abad III dan IV H. tasawuf berfungsi sebagai jalan mengenal Allah SWT (*ma'rifah*) yang tadinya hanya sebagai jalan beribadah.

Tasawuf pada masa itu merupakan pengejawantahan tasawuf teoritis.

Al-Sulami yang lahir dan masuk kelompok sufi pada masa itu, terkenal sebagai penulis sejarah biografi kaum sufi masyhur yang semasa dengannya yaitu dalam kitabnya Adab al-Mutasawwifah. Selain itu, dia juga terkenal dengan kitabnya Thabaqah al-Sufiyin yang juga memaparkan biografi-biografi para sufi. Al-Sulami menitik tekankan tasawuf pada ketaatan terhadap al-Qur'an, meninggalkan perkara bid'ah dan nafsu syahwat, ta'dzim pada guru/syeikh, serta bersifat pemaaf.

C. Karya Tulis

a. Adab al-Mutasawwafah
b. Thabaqah al-Shufiyun
c. Risalah al-Malamatiyyah
d. Ghalathah al-Shufiyah
e. al-Futuwwah
f. Adab al-Suhba wa Husn al-'Ushra
g. al-Sima'
h. al-Arba'in fi al-Hadith
i. al-Farq Bayn al-Syari'ah wa al-Haqiqah
j. Jawami' Adab al-Shufiyah
k. Manahij al-'Irfan
l. Maqamat al-Awliya'
m. al-Ikhwah wa al-Akhawat min al-Shufiyah

BAB VII
AL-GHAZALI
AL-GHAZALI; MODERASI SYARI'AH-HAQIQOH

A. LATAR BELAKANG PEMIKIRAN

Masa hidup al-Ghaz*ali* berada pada akhir periode klasik (650-1250 M.) yang memasuki masa disintegrasi (1000-1250 M.).[95] Di mana masyarakat Islam pada saat itu sedang mengalami masa kemunduran. Dinasti 'Abb*a*siyah sebagai lambang kekuatan sosial politik umat Islam pada waktu itu telah mengalami keruntuhan kekuasaan karena munculnya beberapa faktor: *Pertama,* sistem kontrol yang lemah dari pusat kekuasaan ke daerah-daerah, karena semakin luasnya daerah kekuasaan dinasti 'Abb*a*siyah itu sendiri. *Kedua*, adanya ketergantungan terhadap kekuatan tentara bayaran. Dan *ketiga*, lemah dan tidak efisiennya pengaturan menejemen keuangan negara pada saat itu.[96]

Betapapun demikian, dinamisasi pemikiran masih tetap tumbuh dan berkembang pada masa itu. Dinamika pemikiran berkembang dan mengkristal menjadi bentuk aliran-aliran dengan metode dan sistem pemikirannya masing-masing dan memperlihatkan tingkat keragaman yang tinggi. Hanya saja setiap aliran pemikiran saling mengklaim bahwa kebenaran hanya terdapat pada golongannya sendiri, sehingga kedudukan sebuah aliran pemikiran yang lain dipandang sebagai aliran

---

[95]Nasution,Harun, *Pembaharuan dalam* I*slam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1975, 11.

[96] Watt, W. Montgomeryæ *The Majesty that was* I*slam,* terj., Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990, 165-166

yang keliru.[97] Setidaknya ada empat aliran pemikiran yang populer pada masa al-Ghaz*a*l*i*, yaitu: aliran pemikiran *al-mutakallimûn* (para ahli ilmu kalam), aliran pemikiran *al-falasifah* (para filosof), aliran pemikiran *al-bathiniyyah* (sering juga disebut: *ta'limiyyah*), dan aliran pemikiran *al-shûfiyyah* (para sufi).[98] Dua dari yang pertama dalam usahanya mencari kebenaran menggunakan akal, walaupun antara keduanya terdapat beberapa perbedaan yang mendasar dalam prinsip penggunaan akal. Sedangkan golongan yang ketiga sangat menekankan otoritas im*a*m dalam usaha mencari kebenaran, dan golongan yang terakhir sangat menekankan akan penggunaan *-al-dzawq* (intuisi).[99]

Dilihat dari perkembangannya secara umum, ilmu kalam pada tahap awal berfungsi untuk mewujudkan dasar-dasar kepercayaan (*isbat al-'aqa'id*), baik kepada orang Islam sendiri maupun kepada orang yang bukan Islam. Artinya, ilmu kalam merupakan usaha untuk membuat orang lain yakin akan kebenaran teologi Islam. Fenomena ini berlangsung sampai pada masa kepopuleran Mu'tazilah. Kemudian pada masa perkembangan selanjutnya, ilmu kalam lebih bersifat defensif dan apologetik (*al-difa' 'an al-din*). Kedua tahap perkembangan ilmu kalam tersebut berbeda; yang pertama bersifat kreatif dan yang kedua bersifat statis. Al-Ghaz*a*l*i* sendiri hidup ketika ilmu kalam berada pada tahap perkembangan yang kedua ini.[100]

Memberi dukungan argumentatif terhadap perkembangan ilmu kalam, tetapi juga telah melahirkan sistem pemikiran tersendiri di kalangan umat Islam yang biasa disebut dengan istilah "Filsafat Islam". Filsafat Yunani, yang pada mulanya diperoleh melalui orang-orang Kristen Syria dan manuskrip-manuskrip yang dibawa langsung dari bekas-bekas kekuasaan Bizantium, mempunyai daya tarik tersendiri bagi pemikir-pemikir Islam. Daya tarik itu, terutama sekali, terletak pada penggunaan akal bebas yang dirasa telah memberi kepuasan

---

[97]Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996,24.

[98] al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, t.tp., Dar al-Qamar li al-Turâs, t.th., 12.

[99]Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali,* hal. 25.

[100]I*bid*., hal. 29.

intelektual. Artinya, dengan filsafat para pemikir Islam dapat mencari jawaban atas pertanyaan terdalam yang mengganggu pikiran mereka. Di samping itu, dirasakan pula ada persamaan-persamaan yang mendasar antara tujuan filsafat dan tujuan Islam.[101] Di sisi lain, hal ini juga menggambarkan akan ketidakpuasan para pemikir Islam dengan keberadaan ilmu kalam.[102]

Munculnya aliran pemikiran filsafat dalam dunia Islam pada waktu itu mengundang pro dan kontra. Salah satu diskursus yang sering diperdebatkannya adalah tentang masalah penggunaan akal. Kalau dalam ilmu kalam akal dijadikan sebagai alat interpretasi terhadap teks-teks wahyu, dalam arti bahwa dasar-dasar berpikir dan logika dibuat sebagai pembantu untuk memahami, maka dalam filsafat Islam akal ditempatkan lebih tinggi lagi. Akal dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dari *al-'Aql al-Fa'al* yang diidentikkan dengan Jibril yang bertugas membawa wahyu kepada para nabi. Dengan demikian, akal menghasilkan pengetahuan-pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu, karena pengetahuan dan wahyu berasal dari sumber yang sama.[103]

Bagi kalangan yang tidak menyenangi filsafat, mereka menganggap bahwa penempatan akal yang tinggi itu sangat berlebihan dan menyimpang dari ajaran Islam, karena ia berasal dari tradisi paganisme Yunani. Selain itu, filsafat dianggap dapat menjauhkan orang dari agama, sebab kepercayaan yang berlebihan terhadap akal akan membuat orang merasa tidak lagi memerlukan wahyu.[104]

Meskipun kalangan *mutakallimûn* dan *fuqaha* banyak yang menentang filsafat namun perhatian umat Islam terhadap kajian filsafat

---

[101]Para filosof Islam berpendapat demikian. Hal ini sebagaimana terlihat dari integritas keislaman dan kefilosofan mereka. Al-Kindî (w. 873 M.) misalnya, mempersamakan tujuan filsafat dan agama, yaitu mencari kebenaran (*al-bahs 'an al-haqq*). Demikian juga Ibn Rusyd yang sengaja menulis satu buku untuk menunjukkan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan syarî'ah. Menurutnya, syarî'ah (agama) sesungguhnya menyuruh orang untuk berfilsafat. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hal. 15; Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, (Kairo: Dar al-Ma'ârif, 1964), hal. 5-6.

[102]Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali,* hal. 29-30.

tetap ada, meskipun dilakukan secara tidak terus terang. Pada masa al-Ghaz*a*l*i*, ada gejala kekaguman terhadap proposisi-proposisi para filosof dalam bidang metafisika seperti kekaguman terhadap proposisi-proposisi mereka dalam bidang pengetahuan alam.[105] Inilah salah satu hal yang sangat mencemaskan bagi al-Ghaz*a*l*i*.[106]

Selain ilmu kalam dan filsafat, aliran pemikiran lain dalam Islam adalah aliran *al-ta'lim* atau yang sering juga disebut dengan nama *al-bathiniyyah*. Berbeda dengan dua aliran sebelumnya, aliran ini selain menjadi representasi sistem pemahaman, juga merupakan gerakan politik. Sejarah pertumbuhannya selalu dikembalikan kepada lahirnya pendukung setia 'Al*i* ibn Ab*i* Th*a*lib ketika terjadinya sengketa politik melawan Mu'*a*wiyah ibn Ab*i* Sufy*a*n. Namun demikian, sebagai satu sistem pemahaman, aliran b*a*thiniyyah ini telah muncul jauh ke belakang sebelum terjadinya tragedi politik dalam dunia Islam tersebut.[107]

Nama b*a*thiniyyah merupakan isyarat kepada pemahaman teks-teks yang zh*a*hir dengan makna b*a*thin. Teks-teks zh*a*hir dari wahyu dianggap hanya sebagai simbol-simbol dari suatu hakikat yang sifatnya tersembunyi. Orang yang hanya memahami arti lahir dari teks-teks tersebut oleh mereka dikatakan belum sampai kepada hakikat yang dikehendaki. Berbeda dengan cara penakwilan dalam ilmu kalam dan filsafat, menurut b*a*thiniyyah, hanya *al-imam al-ma'shûm* yang dapat mengetahui hakikat-hakikat yang tersembunyi itu, karena ia mempunyai ilmu b*a*thin yang tidak miliki oleh kebanyakan orang. Ilmu b*a*thin ini diperolehnya melalui legitimasi spiritual (*washiyyah*) dari para im*a*m sebelumnya atau bisa juga langsung dari Nabi. Pentingnya arti *'ihsmah* di sini adalah sebagai jaminan atas kebenaran pengetahuan para im*a*m tersebut dan sekaligus sebagai penyangga otoritasnya secara mutlak. Orang selain im*a*m hanya dapat mencapai kebenaran melalui pengajaran (*ta'lim*) dari para im*a*m tersebut.

---

[103]*Ibid.,* hal. 30-31.

[104]*Ibid.*, hal. 31.

[105]Lihat, al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* (Beirût: Dar al-Fikr al-Libnani, 1993), hal. 82 dan 86-87.

[106]Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut al-Ghazali,* hal. 32.

[107]Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali,* 32-33.

Karena konsep *ta'lim* merupakan bagian yang esensial dari sistem pemahaman ini, maka kelompok ini sering disebut juga dengan sebutan *ta'lim iyyah*.[108]

Aliran ini menyebar ke seluruh daerah kekuasaan Islam di Timur, meskipun pengikutnya tidak banyak apabila dibandingkan dengan pengikut Sunn*i*. Kegiatan propaganda mereka yang sangat rapih, teratur dan secara rahasia telah mencemaskan para ulama Sunn*i* dan juga pemerintah 'Abb*a*siyyah pada masa al-Ghaz*ali*. Kecemasan tersebut disebabkan tindakan-tindakan mereka, yakni selain menanamkan ajaran-ajaran b*a*thiniyyah kepada masyarakat, mereka juga bersikap keras dan revolusioner terhadap ulama dan penguasa setempat yang menentang ajaran-ajaran mereka dan berusaha menggagalkan kegiatan-kegiatan mereka. B*a*thiniyyah dianggap sebagai aliran yang tumbuh dari penyusupan kultur asing dengan latar belakang politik. Ia lahir bukan karena tuntutan perkembangan pemikiran umat Islam ketika itu, melainkan karena kepentingan politik kalangan tertentu.[109]

Aliran pemikiran keempat yang berkembang pada masa al-Ghaz*ali* adalah aliran pemikiran tasawuf. Seperti halnya filsafat, pemikiran tasawuf ketika itu sangat bersifat individual jika dipandang sebagai satu sistem pemahaman. Namun berbeda dengan filsafat, di dalam pemikiran tasawuf bukan kemampuan intelektual yang berperan penuh untuk mencari kebenaran, melainkan kesungguhan spiritual yang dijalaninya.[110] Di samping itu, jika usaha para filosof adalah dengan mempertajam daya pikir untuk mencapai tingkat *al-'Aql al-Mustafad* sehingga dapat berhubungan langsung dengan *al-'Aql al-Fa'al* yang merupakan sumber pengetahuan, maka usaha yang dilakukan oleh para sufi adalah dengan mempertajam daya intuisi (*al-dzawq*) dengan cara membersihkan diri dari dorongan-dorongan duniawi agar dapat bersatu dengan hakikat yang Mutlak, Tuhan. "Persatuan" dengan Tuhan ini akan mampu menyingkap segala rahasia dan hakikat-hakikat.[111]

---

[108] Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali,* 33-34.

[109] Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali,* 34-35.

[110] al-Ghazali, *al-*I*mla' fi* I*sykalah al-Ihya'*, Beirut, Dar al-Fikr, 1980, 9.

[111] Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazal*i, hal. 35-36.

Tasawuf, meski bukan merupakan kegiatan intelektual, tetapi akhirnya menjurus kepada perumusan konsep-konsep tertentu dalam ajaran-ajarannya, misalnya; konsep *nasût* dan *lahût* pada pemikiran tasawuf al-Hallaj (w. 992 M.). Menurut al-Hallâj, Tuhan mempunyai dua sifat dasar, yaitu: *lahût* (keTuhanan) dan *nasût* (kemanusiaan). Pandangan ini mendasari teorinya tentang *al-hulûl*, yaitu bahwa Tuhan memilih manusia-manusia tertentu sebagai tempat (*al-hulûl*) bersemi-Nya sifat-sifat keTuhanan dan menghilangkan dari padanya sifat-sifat kemanusiaan.[112] Kegiatan konseptualisasi dalam pemikiran tasawuf ini terjadi setelah tasawuf dipengaruhi oleh pemikiran filsafat. [113]

Diantara prinsip dalam pemikiran filsafat (Aristoteles) yang mempengaruhi pemikiran tasawuf adalah *al-syabih yudrak bi al-syabih* (yang dapat menangkap sesuatu adalah yang mempunyai persamaan dengannya). Prinsip ini terkait dengan adanya penempatan utama pemikiran filsafat pada substansi immaterial manusia dalam usaha mendapatkan kebenaran. Di dalam pemikiran tasawuf, prinsip ini juga dianut. Hal tersebut dapat dilihat dalam jenjang-jenjang pendakian (*maqamat*) yang harus dilalui oleh sufi. Dalam hal ini unsur jasmani manusia nyaris dinegasikan sama sekali dalam proses ini, bahkan bila perlu mengisolir diri ('uzlah) untuk membentengi diri dari kemauan jasmani.[114]

Keempat sistem pemahaman di atas itulah yang secara umum mewarnai suasana pemikiran umat Islam pada masa al-Ghaz*ali* dan hal ini cukup berpengaruh terhadap pola pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali* sendiri. Keragaman sistem pemahaman ini disertai dengan adanya kecenderungan monolitik dalam melihat kebenaran. Hal ini turut mempertajam batas antara sistem pemikiran yang satu dengan sistem pemikiran yang lain. Di samping itu, keadaan seperti ini telah memunculkan "kebingungan" di kalangan sebagian masyarakat awam untuk memilih dan menentukan aliran pemikiran yang mana yang

[112] Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme,* hal. 88.

[113]Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, hal. 36.

[114]*Ibid.*, hal. 37; lihat juga al-Kalabadzi, a*l-Ta'aruf li madzhab ahl al-Tashawwuf,* (Kairo: al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1969), hal. 114.

dianggap benar.[115] Latar sosial-historis inilah yang kemudian memunculkan semangat al-Ghaz*ali* untuk menuangkan berbagai gagasan pemikirannya dalam bentuk tulisan dan lisan dan telah membentuk satu corak pemikiran tersendiri.

B. LINGKUNGAN MASYARAKAT AL-GHAZALI

Al-Ghaz*ali* lahir pada tahun 450 H. (1058 M.) di daerah Thûs, salah satu kota di Khur*a*san yang diwarnai oleh adanya perbedaan paham keagamaan, karena di samping dihuni oleh mayoritas umat Muslim Sunn*i*, kota ini juga dihuni oleh Muslim Sy*i*'ah dan orang-orang Kristen. Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran al-Ghaz*a*l*i* adalah situasi dan kondisi keluarganya sendiri. Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana, tetapi mempunyai semangat keagamaan yang sangat tinggi.[116]

Sebelum meninggal dunia, ayah al-Ghaz*ali* telah menitipkan dan mempercayakan kedua putranya (Mu<u>h</u>ammad dan A<u>h</u>mad) kepada salah seorang sahabatnya, yaitu seorang sufi yang baik hati untuk dididik sampai habis harta warisan mereka berdua. Atas didikan dan kasih sayang ibu mereka, keduanya terdorong untuk mengikuti dan menuntut ilmu kepada sahabat ayah mereka tersebut. Selanjutnya, al-Ghaz*ali* dan saudaranya tersebut mendapatkan bimbingan berbagai cabang ilmu sampai suatu saat harta warisan dari ayah mereka habis. Sahabat ayah mereka tersebut telah berhasil mendidik keduanya seperti yang diinginkan oleh ayah mereka dengan membekali mereka tentang dasar-dasar ilmu tasawuf. Usia al-Ghazali saat itu diperkirakan lima belas tahun.[117]

Hingga usia dua puluh tahun, al-Ghaz*ali* tetap tinggal dan belajar di kota kelahirannya, Thûs. Ia belajar ilmu fiqh secara mendalam dari A<u>h</u>mad ibn Mu<u>h</u>ammad al-Razkan*i*. Selain itu, ia juga belajar ilmu tasawuf dari Yûsuf al-Nassaj, seorang sufi terkenal pada masa itu.[118]

---

[115] I*bid*., hal. 37-38.

[116] Dunya, Sulaiman, *op.cit*., hal.18.

[117] U<u>s</u>man, 'Abd al-Kârim , *Sirat al-Ghazali,* Damaskus, Dar al-Fikr, t.h., 17; M. Amin Syukur dan Masharudin, I*ntelektualisme Tasawuf,* hal. 127.

Kedua ilmu ini sangat terkesan di hati al-Ghaz*a*l*i* dan ia bertekad untuk lebih mendalami lagi di kota-kota lain. Pada tahun 470 H. al-Ghaz*a*l*i* pindah ke kota Jurj*a*n untuk melanjutkan studinya. Di sana ia belajar kepada Ab*i* Nashr al-Ism*a*'il*i*.[119] Di kota Jurj*a*n ini, ia tidak lagi hanya mendapat pelajaran tentang dasar-dasar agama Islam sebagaimana yang diterimanya sewaktu di kota Thûs, tetapi ia mendalami pula pelajaran bahasa Arab dan bahasa Persi.[120] Setelah beberapa lama, al-Ghaz*a*l*i* merasa tidak puas dengan pelajaran yang diterimanya di kota Jurj*a*n, karena itu lalu ia pulang kembali ke Thûs selama tiga tahun. Tidak beberapa lama timbullah dalam pikiran al-Ghaz*a*l*i* untuk mencari sekolah yang lebih tinggi, sebab pada saat itu kesadaran al-Ghaz*a*l*i* mulai muncul untuk melatih kemampuan dirinya dan juga keinginannya untuk mencari kebenaran, meskipun umurnya masih relatif muda.[121]

Pada tahun 471 H. al-Ghaz*a*l*i* berangkat menuju kota Nais*a*bûr karena tertarik dengan adanya perguruan tinggi Nizh*a*miyah. Di kota ini ia bertemu dan sekaligus belajar kepada seorang ulama besar, Abû al-Ma'*a*l*i* Diy*a*'u al-D*i*n al-Juwain*i* yang terkenal dengan sebutan im*a*m al-Haramain, yang menjabat sebagai pemimpin perguruan tinggi tersebut. Kepada ulama besar ini al-Ghaz*a*l*i* belajar secara langsung sebagai mahasiswa dalam berbagai ilmu pengetahuan seperti ilmu kalam, fiqh, ushûl fiqh, retorika, manthiq serta mendalami pemikiran filsafat.[122]

Menurut Zubaid*i*, seorang komentator karya al-Ghaz*a*l*i*, bahwa al-Ghaz*a*l*i* telah mempelajari berbagai ilmu pengetahuan dari im*a*m al-Haramain tersebut, seperti ilmu fiqh, ilmu kalam, manthiq, retorika dan sebagainya sehingga ia sanggup bertukar pikiran dengan segala macam aliran pemikiran yang ada. Bahkan ia juga telah mulai menulis buku-

---

[118]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1973, 19.

[119]Badawî Thabanah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazali, I*hya' 'Ulum al-Di*n, Beirut, Dar al-Fikr, t.th., 8.

[120]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, 19.

[121] M. Amin Syukur dan Masyharuddin, I*ntelektualisme Tasawuf*, 128.

[122]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, 20.

buku dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Menurut Harron Khan Sharwani, ketika itu al-Juwain*i* baru saja dipanggil kembali dari Hij*a*z untuk memimpin perguruan tinggi Nizh*a*miyah yang didirikan oleh Nizh*a*m al-Mulûk. Al-Ghaz*ali* pada mulanya hanya sebagai mahasiswa, kemudian menjadi asisten guru besar sampai gurunya meninggal dunia pada tahun 1085 M.[123]

Pada tahun 475 H. ketika al-Ghaz*ali* memasuki usia 25 tahun, ia mulai meniti karier akademiknya sebagai dosen pada Universitas Nizh*a*miyah Nais*a*bûr, di bawah bimbingan guru besarnya, im*a*m al-Harama*i*n. Dan setelah im*a*m al-Harama*i*n meninggal dunia maka kosonglah pimpinan perguruan tinggi tersebut. Untuk mengisi kekosongan jabatan itu kemudian Perdana Menteri Nizh*a*m al-Mulûk menunjuk al-Ghaz*ali* sebagai penggantinya, meski usianya pada saat itu baru 28 tahun. Namun karena telah menunjukkan kecakapan yang luar biasa, maka Perdana Menteri Nizh*a*m al-Mulûk menaruh hati padanya untuk menggantikannya.[124]

Selanjutnya al-Ghaz*ali* pindah ke Mu'askar (sebuah asrama di lingkungan kerajaan Nizh*a*m al-Mulûk) dan menetap di sana kurang lebih selama lima tahun lamanya. Dikatakan bahwa kepindahan al-Ghaz*ali* ke Mu'askar tersebut adalah atas permintaan Perdana Menteri Nizh*a*m al-Mulûk yang tertarik kepadanya. Al-Ghaz*ali* juga diminta untuk memberikan kajian ilmiah rutin dua minggu sekali dihadapan para pembesar dan para ahli ilmu di lingkungan kerajaan. Di samping itu, al-Ghaz*ali* juga berkedudukan sebagai penasihat (*mufti*) Perdana Menteri. Dengan demikian, kedudukan al-Ghaz*ali* semakin hari semakin tinggi di kalangan pejabat tinggi kerajaan. Hal ini terbukti dengan pengaruhnya yang besar dalam politik pemerintahan Perdana Menteri Nizh*a*m al-Mulûk.[125]

Ketika al-Ghaz*ali* menetap di Mu'askar ini, ia sering menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan di istana Perdana Menteri.

---

[123]Harron Khan Sherwani, *Studies in Moslem Political, Though and Administration*, Lahore, Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945, 145

[124]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, 22.

[125]Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975, 27.

Melalui pertemuan-pertemuan inilah al-Ghaz*a*l*i* diketahui dan dipertimbangkan kepakarannya sebagai seorang ulama yang berpengetahuan luas dan mendalam. Oleh karena itu, pada tahun 484 H., ketika pejabat rektor Universitas Nizh*a*miyah Baghd*a*d kosong, setelah Kaya al-Hiras*i* meninggalkan jabatan tersebut, maka Perdana Menteri meminta kepada al-Ghaz*a*l*i* supaya pindah ke kota Baghd*a*d untuk menjadi pimpinan Universitas Nizh*a*miyah Baghd*a*d yang menjadi pusat seluruh perguruan tinggi Nizh*a*miyah. Di sini ia banyak mendapatkan simpati dari para mahasiswa untuk mengikuti kuliah-kuliahnya, meskipun ketika itu usianya baru mencapai 33 tahun. Sejauhmana penghargaan Nizh*a*m al-Mulûk terhadap al-Ghaz*a*l*i*, Najibull*a*h menjelaskan bahwa ia Seorang im*a*m yang agung dan terpelajar, pada tahun 1085 M., al-Ghaz*a*l*i* diundang untuk datang ke kantor kerajaan raja M*a*lik Syah al-Saljukiyah oleh Perdana Menteri yang agung dan terpelajar pula. Negarawan ini mengakui keahlian al-Ghaz*a*l*i*, maka pada tahun 1090 M. ia diangkat menjadi profesor dalam bidang ilmu hukum di Universitas Nizh*a*miyah Baghd*a*d dan di sana al-Ghaz*a*l*i* mengajar selama 4 tahun sambil menulis berbagai buku".[126]

Semua tugas yang dibebankan kepada al-Ghaz*a*l*i* dapat dilaksanakan dengan baik, sehingga ia memperoleh sukses besar. Bahkan kesuksesannya dapat menaruh simpati para pembesar Dinasti Saljuk untuk meminta nasihat dan pendapatnya baik dalam masalah-masalah yang terkait dengan keagamaan maupun kenegaraan. Lewat nasihat dan pandangannya ini membawa al-Ghaz*a*l*i* memiliki pengaruh yang besar di kalangan penguasa Dinasti Saljuk. Bahkan disebutkan bahwa pengaruh al-Ghaz*a*l*i* di masa kekuasaan raja M*a*lik Syah dan Perdana Menteri Nizh*a*m al-Mulûk setara dengan pembesar istana yang lain. Ia sangat berpengaruh terhadap jalannya roda pemerintahan dan ikut serta menentukan kebijakan-kebijakan dalam bidang agama, pendidikan, budaya, dan politik. Sedemikian besar pengaruhnya di lingkungan istana, sehingga tidak ada satu urusan apapun yang dapat diputuskan tanpa persetujuannya. Sebab, al-Ghaz*a*l*i* merupakan guru istana dan *mufti*

[126]Najibullah, I*slamic Literature*, New York, Washington Square, 1963, 126

besar yang hidup di bawah lindungan penguasa Dinasti Saljuk.[127]

Walau demikian besarnya nikmat dan kesuksesan yang telah diraih oleh al-Ghaz*a*l*i*, namun kesemuanya itu tidak mampu mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bagi dirinya. Bahkan selama periode Baghd*a*d ia menderita kegoncangan bathin yang sangat hebat akibat sikap keragu-raguannya. Dalam puncak keraguannya sewaktu berada di Baghd*a*d, pertanyaan yang selalu membentur dalam hatinya adalah: Apakah pengetahuan hakiki itu? Apakah pengetahuan yang diperoleh lewat indera atau lewat akal, ataukah lewat jalan yang lain? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang memaksa al-Ghaz*a*l*i* untuk menyelediki sifat pengetahuan manusia secara intens. Pada mulanya al-Ghaz*a*l*i* meragukan semua pengetahuan yang dicapai manusia. Keraguan ini, katanya dialami hampir dua bulan lamanya dan selama itu ia dalam keadaan seperti kaum *Safsathah (Sophistic)* yang hanya bisa menentukan langkah logika dan ucapan. Namun kemudian sesudah itu Allah memberikan kesembuhan dari penyakit keraguan tersebut. Pikirannya menjadi sehat kembali, demikian juga keseimbangan bathinnya. Hal ini dapat terjadi, sesuai dengan penuturannya sendiri, tidak dengan mengatur argumentasi ataupun menyusun keterangan yang runtut, tetapi berkat cahaya-Nya yang telah dipancarkan ke dalam *qalb* (hati)-nya.[128]

Setelah sembuh dari penyakit keragu-raguannya tersebut, dimulailah babak baru dari perjalanan hidup al-Ghaz*ali* dalam mencari kebenaran, kesempurnaan, dan kebahagiaan hakiki melalui jalan tasawuf. Ia menempuh jalan hidup sufi ini setelah menyelami berbagai metode yang digunakan banyak orang pada masa itu untuk mencari kebenaran, seperti ilmu kalam, filsafat, dan kebathinan, namun semuanya tidak dapat mengantarkan kepada kebenaran yang dicarinya. Menurutnya, segala pekerjaannya termasuk mengajarkan ilmu yang dipandang sebagai pekerjaan mulia ditinjau ulang dengan pemahaman sedalam-dalamnya sehingga ia merasa sedang berada di jalan yang salah, sebab menurut kesadarannya ilmu-ilmu yang selama ini

---

[127] Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, 40.

[128] al-Ghazali, *al-Munqidz*, 31.

dibanggakan ternyata tidak ada manfaatnya dalam menempuh jalan menuju akhirat. Motivasi tujuan dalam mendidik maupun mengajar yang selama ini ia rasakan sesungguhnya tidak ikhlas karena Allah melainkan banyak dicampuri oleh tujuan mencari kedudukan dan popularitas, sehingga keadaannya sudah benar-benar berada di pinggir neraka, jika tidak segera menarik diri dan mengubah sikap.[129]

Inilah salah satu sisi pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali* yang sangat menekankan akan pentingnya nilai ikhlas dalam setiap perbuatan yang kita lakukan. Dan pilihan jalan hidup al-Ghaz*ali* pada dunia sufi telah dilaluinya melalui proses yang sangat panjang hingga akhirnya ia menemukan pilihan jalan hidupnya tersebut. Ia banyak belajar dan menguasai berbagai cabang disiplin ilmu sebelum memasuki jalan hidupnya sebagai seorang sufi, dan setelah menempuh jalan hidup sufi pun ia tetap menjalankan syar*i*'ah, sebagaimana yang diajarkan dalam al-Qur'*a*n dan al-H̲ad*i*s̲. Hal ini menjadi frame tersendiri dalam corak pemikiran tasawuf yang dikembangkannya.

Dalam menghabiskan sisa umurnya, setelah menjalani pengembaraan dunia sufi dari satu daerah ke daerah yang lain, al-Ghaz*ali* kemudian mendirikan *Khanaqah* atau sejenis pondokan bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmu. Ia pun menghabiskan hari-hari tuanya untuk berbuat kebajikan seperti membaca al-Qur'*a*n hingga selesai, bertemu dengan para sufi, dan mengajar murid-muridnya.[130] Kurang lebih setelah masa lima tahun sepulang al-Ghaz*ali* dari perjalanan sufinya tersebut, maka pada hari Senin tanggal 14 Jum*a*dil Akhir tahun 505 H. al-Ghaz*ali* meninggal dunia di pangkuan adiknya, Ah̲mad al-Ghaz*ali*.[131]

C. SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN TASAWUF AL-GHAZ*ALI*

Al-Ghaz*ali*, sebagaimana tampak dalam sketsa kehidupannya di atas, lahir dan berkembang di kalangan keluarga yang

[129]al-Ghazali, *al-Munqidz,* 71-74.
[130]Zainal Abidin Ahmad, *op.cit.*, 52.
[131]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah,* 56.

berkecenderungan hidup sufistik. Ayahnya seorang yang senang dengan ajaran-ajaran tasawuf, dan setelah ayahnya wafat, al-Ghaz*ali* diasuh pula oleh seorang teman ayahnya yang juga seorang sufi besar atas wasiat ayahnya, dengan adiknya yang bernama Ahmad, yang kemudian hari juga menjadi seorang sufi.[132] Namun sebagai seorang pemikir, munculnya pemikiran al-Ghaz*ali* sangat terkait dengan latar historis yang mempengaruhinya baik kondisi historis pada masanya maupun pada masa sebelumnya dan latar historis tersebut telah membentuk satu corak tersendiri dalam pemikiran al-Ghaz*ali*.

Al-Ghaz*ali* senantiasa mendasarkan pandangan-pandangan tasawufnya pada al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s, baik secara langsung maupun tidak. Seperti pemikir-pemikir muslim lainnya, pendasaran pemikiran al-Ghaz*ali* kepada al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s, terlihat lebih banyak tidak bersifat secara langsung, khususnya yang berkaitan dengan konsep manusia.[133] Artinya, ketika ia berhadapan dengan teks-teks al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s, ia tidak dalam keadaan kosong. Di dalam dirinya sudah ada kecenderungan dan pikiran-pikiran dasar yang selanjutnya mempengaruhi pemahamannya terhadap teks-teks al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s itu sendiri. Kecenderungan dan pikiran-pikiran dasar tersebut, pada prinsipnya merupakan ciri khas pemikiran al-Ghaz*ali*. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa ia terlepas dari pemikiran-pemikiran yang telah ada sebelum atau yang berkembang pada masanya.

Pada pandangan-pandangannya yang berkenaan dengan konsep manusia, tampak jelas bahwa meskipun ia menentang pandangan-pandangan para filosof. Ia banyak mengambil pandangan-pandangan para filosof, terutama dari pemikiran filsafat Ibn S*i*na. Misalnya, definisi tentang jiwa (*al-nafs*) yang ia tulis di dalam *Ma'arij al-Quds,* dan pembagiannya kepada jiwa vegetatif (*al-nafs al-nabatiyah*), jiwa sensitif (*al-nafs al-hayawaniyah*) dan jiwa manusia (*al-nafs al-insaniyah*)[134] hampir tidak berbeda dengan yang dirumuskan oleh Ibn S*i*na di dalam bukunya

---

[132]al-Subkî, *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, Mesir, 'Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah, *t.th.,* juz VI

[133] al-Ghazali, *Qanûn al-Ta'wil,* Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968, 238-239.

[134]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah*, 260.

al-Najat. Begitu pula tentang pembagian akal yang dibagi oleh al-Ghaz*ali* menjadi dua bagian, yakni akal teoritis (*al-'aql al-nazhari*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amali*).[135] Pembagian akal dalam dua kategori ini ia adopsi dari pemikiran filsafat al-Far*a*b*i* dan Ibn S*i*na.[136]

Contoh pandangan lain al-Ghaz*ali* yang berasal dari pemikiran filsafat Yunani (yang ditransfer melalui para filosof Islam) adalah pembahasan tentang pokok-pokok keutamaan (*ummahat al-fadha'il*). Menurut al-Ghaz*ali*, inti dari keutamaan adalah keseimbangan (*al-'adl*) antara daya-daya yang dimiliki oleh manusia.[137] Pandangan ini memiliki kesamaan dengan pemikiran Aristoteles. Memang ada beberapa ayat al-Qur'*a*n yang mengandung ide *tawasuth* yang maknanya sama dengan maksud *al-'adl* tersebut. Namun demikian, menempatkan keseimbangan tersebut sebagai inti dari keutamaan tetap memperkuat dugaan bahwa pemikiran al-Ghaz*ali* diilhami oleh warisan filsafat Yunani, seperti halnya Ibn Sina, al-Farabi dan Ibn Maskawaih.[138]

Selanjutnya, pandangan lain al-Ghaz*ali* yang juga bersumber dari para filosof adalah tentang logika dan etika. Di dalam *al-Munqidz*, al-Ghaz*ali* menyatakan bahwa logika termasuk di dalam kelompok ilmu yang semestinya tidak diingkari, sebab tidak ada hubungannya dengan dasar-dasar keimanan.[139] Sikap al-Ghaz*ali* tehadap logika tersebut pada dasarnya sama dengan sikap al-Ghaz*ali* terhadap etika yang meliputi pembahasan pada sifat-sifat jiwa, akhlak, jenis-jenis dan pembagian serta cara-cara memperbaiki dan menyempurnakannya. Menurut al-Ghaz*ali* pembahasan tentang itu semua diambil dari para sufi.[140]

Oleh karena itulah rumusan pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali* sangat dipengaruhi dan tidak bisa dilepaskan oleh berbagai pandangan dan pengalaman para sufi baik yang hidup sebelum masa al-Ghaz*ali* maupun yang semasa dengannya. Mereka, seperti pengakuan al-

---

[135]Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah*,

[136]Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia*, 59-60.

[137]al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, *Kairo, Maktabah al-Jundi, t.th.*, 76-82

[138] Mûsa, Muhammad Yûsuf, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam*, Kairo, Mu'assasah al-Khanji, 1963, 203 dan 205.

[139]al-Ghazali, *al-Munqidz*, 20.

[140]al-Ghazali, *al-Munqidz*, 22-23.

Ghazali, adalah Abû Th*a*lib al-Makk*i*, al-Junaid*i* al-Baghd*a*d*i*, al-Syibl*i*, Abû Yaz*i*d al-Busth*a*m*i* dan al-Muh*a*sib*i*. [141] Di antara para sufi yang paling utama dan cukup berpengaruh besar pada rumusan pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali*, seperti yang dijelaskan oleh Kautsar Azhari Noer[142], adalah Al-H*a*ris ibn Asad al-Muh*a*sib*i* (w. 243 H./637 M.). Dia adalah salah seorang sufi moderat yang hidup sekitar tiga abad sebelum al-Ghaz*ali*. al-Muh*a*sib*i* mengkompromikan tasawuf dan syar*i*'ah. Al-Qusyayr*i* menilai bahwa pada zamannya tidak ada orang yang dapat menandingi al-Muh*a*sib*i* dalam bidang il mu, watak, pergaulan, dan tingkah laku.[143]

Al-Muh*a*sib*i* adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muh*a*sib*i* berkenaan dengan disiplin diri (*muH _asabah*) dan karyanya, *al-Ri'ayah li H _uqûq Allah*, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghaz*ali* untuk menulis *IH _ya' 'Ulûm al-Din*.[144]

Karya lain al-Muh*a*sib*i*, *Kitab al-Washaya* (atau *al-Nasha'iH _*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan cukup berpengaruh pada tasawuf al-Ghaz*ali*. Pengantar karya al-Muh*a*sib*i* ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghaz*ali* ketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalal*.[145] Osman Bakar[146] menguatkan bahwa, pada kenyataannya, ciri otobiografis *al-Munqidz* al-Ghaz*ali* telah dibentuk pada bagian pengantar *Kitab al-Washaya* al-Muh*a*sib*i*.[147]

---

[141] Ghazali, *al-Munqidz*, 35.

[142] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta, Serambi, 2003, 190-198

[143] al-Qusyayrî, Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm, *al-Risalah al-Qusyayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, ed.: Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Hâmid Balthajî, t.tp, Dar al-Kayr, t.th., 429.

[144] Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perenial*, 191.

[145] Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London, George Allen & Unwim Ltd., 1979, 46-47.

[146] Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Malaysia, Nurin Enterprise, 1991

[147] Noer, *Tasawuf Perenial*, 191.

Sufi moderat lain sebelum al-Ghaz*a*l*i* adalah Abû Nashr al-Sarr*a*j (w. 378 H./988 M.). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, *Kitab al-Luma',* adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya al-Sarr*a*j tersebut juga memberikan perhatian khusus pada ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan ekstatik Abû Yaz*i*d al-Busth*a*m*i* yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junayd*i*. Al-Sarr*a*j menutup bukunya itu dengan uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktek yang dilakukan oleh beberapa sufi.[148]

Al-Sarr*a*j hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muh*a*sib*i* dan al-Junayd*i*. Al-Sarr*a*j juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'*a*n, Sunnah dan syar*i*'ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.[149]

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghaz*a*l*i* adalah Abû Th*a*lib al-Makk*i* (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah *Qût al-Qulûb* yang memiliki pengaruh besar bagi tulisan-tulisan tasawuf di masa setelahnya. Karyanya tersebut mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh namun sangat penting sebagai usaha pertama dan sangat berhasil untuk membangun desain menyeluruh tasawuf ortodoks. Sebagaimana al-Muh*a*sib*i*, Abû Th*a*lib al-Makk*i* telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghaz*a*l*i* dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghaz*a*l*i* di mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makk*i* ini.[150]

Al-Kal*a*b*a*dz*i* termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghaz*a*l*i*. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompedium yang paling berharga tentang tasawuf adalah *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Al-Kal*a*b*a*dz*i* telah berupaya

[148] Noer, *Tasawuf Perenial,* 192-193.

[149] Noer, *Tasawuf Perenial,* 193.

[150]Noer, *Tasawuf Perenial,* 193-194

menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kal*a*b*a*dz*i* telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghaz*a*li, yang karyanya, *IH _ya' 'Ulûm al-Din,* akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.[151]

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syar*i*'ah dan tasawuf pada abad III dan IV Hijriah mendorong Abû 'Abd al-Rahm*a*n al-Sulam*i* (w. 421 H./1021 M.) tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan syar*i*'ah. Michael Chodkiewicz[152] mengatakan bahwa al-Sulam*i* tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulam*i* adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul *al-Thabaqat al-Shûfiyyah*. Karya al-Sulam*i* yang lain adalah *al-Futuwwah*, sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syar*i*'ah dan tasawuf.[153]

Sufi lain sebelum al-Ghaz*ali* yang perlu disebutkan di sini adalah Abû al-Q*a*sim al-Qusyayr*i* (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah *al-Risalah*. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyayr*i* didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. *Al-Risalah* ditulisnya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tawh*i*d yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tawh*i*d kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyayr*i* tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktek tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy'*a*riyyah.[154]

---

[151]Noer, *Tasawuf Perenial,* 194-195.

[152] Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992, 9.

[153] Noer, *Tasawuf Perenial,* 195-196.

[154] Noer, *Tasawuf Perenial,* 196.

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghaz*ali* adalah Abû al-Hasan 'Al*i* ibn 'Usm*a*n al-Hujwir*i* (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul *Kasyf al-MaH _jûb*.[155] Sistematika karya al-Hujwir*i*, *Kasyf al-MaH jûb,* sebagian didasarkan pada *Kitab al-Luma'* karya al-Sarr*a*j dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwir*i* jelas dipinjam dari karya al-Sarr*a*j. Karya tersebut bertujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi. Al-Hujwir*i* adalah seorang sufi Sunn*i* dan pengikut madzhab Hanaf*i* yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi *fana'*. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap mentaati syar*i*'ah (hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.[156]

Sufi-sufi moderat sebelum al-Ghaz*ali*, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, mempunyai peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syar*i*'ah, dan mempertahankan ortodoksi Ahl al-Sunnah wa al-Jam*a*'ah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunn*i*, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang Muslim, dan dikaji serta dikutip oleh banyak sufi dan ulama sesudah mereka[157] termasuk yang tampak dalam pemikiran dan karya-karya al-Ghaz*ali*.

Pandangan utama para sufi yang cukup berpengaruh dalam sistem pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali*, misalnya, adalah adanya penempatan *al-dzawq* di atas akal. Dampak dari pengutamaan *al-dzawq* ini diikuti oleh sikapnya yang memperkecil akan arti kehidupan dunia ini bagi manusia dalam upayanya mencapai kesempurnaan diri. Dalam konteks ini ia menyebut *al-faqr* (kemiskinan), *al-jû'* (lapar), *al-khumul* (lemah,

---

[155] Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj., Bandung, Mizan, 1993, 12 .

[156] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 197.

lesu) dan *al-tawakkul* (kepasrahan) sebagai keutamaan-keutamaan yang harus dijalani ketika seseorang menempuh jalan hidup sebagai seorang sufi.[158]

Sementara itu, dari segi pandangan teologis, al-Ghaz*ali* tetap menjadi pengikut setia Asy'*a*riyyah. Al-Ghaz*ali* pernah belajar teologi pada teolog terkemuka, al-Juwayn*i*. Di bawah pengaruh gurunya ini, al-Ghaz*ali* menerima prinsip-prinsip kal*a*m Asy'*a*riyyah, yang tetap ia pegang hingga akhir hayatnya. Kautsar Azhari Noer–dengan mengutip pernyataan Massimo Campanini,[159] seorang sarjana Itali yang mengajar Filsafat Islam di Universitas Milan—menyimpulkan bahwa "Prinsip-prinsip kal*a*m Asy'*a*riyyah, seperti tawh*i*d dan realitas sifat-sifat Tuhan, yang harus dibedakan dengan Dz*a*t Tuhan, bersama dengan topik-topik karakteristik teologi Asy'*a*riyyah yang lain dipegang juga oleh al-Ghaz*ali*: kepercayaan kepada ke-*qadim*-an al-Qur'*a*n; penerimaan deskripsi antropomorfik yang tampak Qur'*a*ni tentang Tuhan, yang dikatakan mempunyai penglihatan, pendengaran dan tubuh meskipun kita tidak mengetahui bagaimananya; keyakinan bahwa semua orang yang diberkahi akan melihat wajah Tuhan di Surga seperti "bulan di malam terang benderang"; pernyataan tegas yang berulang-ulang bahwa satu-satunya jalan untuk mengetahui Tuhan adalah wahyu, karena akal manusia terlalu lemah untuk menangkap realitas-realitas yang amat agung; dan pengakuan bahwa suksesi empat khalifah yang cerdik dan lurus (*rasyidûn*) adalah sah menurut tatanan moralitas".[160] Al-Ghaz*ali* adalah pendukung terkemuka dan corong terbesar aliran Asy'*a*riyyah. Sebagai seorang yang dipengaruhi oleh Asy'*a*riyyah, orisinalitas pemikiran teologisnya hampir tidak ada. Kal*a*m Asy'*a*riyyah, sampai tingkat tertentu, menjadi kerangka teologis yang memagari refleksi mistis al-Ghaz*ali*. Al-Ghaz*ali* tidak dapat membebaskan tasawuf moderatnya dari kungkungan ortodoksi kal*a*m

---

[157]al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb,* 197-198.

[158]al-Ghazali, I*hya'*, Juz III, 80 dan 276; Juz IV, 193 dan 243.

[159] Massimo Campanini, "al-Ghzzali" dalam *History of Islamic Philosophy,* ed.: Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, London and New York, Routledge, 1996, 259.

[160] Noer, *Tasawuf Perenial,* 205-206.

Asy'*a*riyyah ketika menghadapi filsafat dan tasawuf filosofis. Tasawuf moderat al-Ghaz*ali*, karena sesuai dan disesuaikan dengan kal*a*m Asy'*a*riyyah, mudah diterima oleh ulama-ulama Asy'*a*riyyah. Maka, bertemulah tasawuf al-Ghaz*a*l*i* dan ortodoksi Sunn*i* yang dipertahankan oleh mayoritas ulama Muslim sampai hari ini.[161]

Ajaran lain dalam teologi Asy'*a*riyyah yang tetap menjadi keyakinan dan yang paling penting bagi al-Ghaz*ali* adalah tentang perbuatan manusia dan kemampuan akal untuk mengetahui nilai (baik dan buruk). Pandangan al-Ghaz*ali* tentang kedua pembahasan tersebut telah membuktikan bahwa al-Ghaz*ali* adalah pengikut setia teologi Asy'*a*riyyah. Pandangan Asy'*a*riyyah bahwa nilai baik atau buruk hanya diperoleh dari wahyu,[162] kelihatannya, tetap mempengaruhi pandangan al-Ghaz*a*l*i*.

Dari berbagai uraian di atas tampaklah bahwa rumusan pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali* terbentuk oleh berbagai sumber rumusan pemikiran yang muncul dan berkembang baik pada masa sebelum maupun ketika masa hidup al-Ghaz*ali* sendiri. Betapapun al-Ghaz*ali* menentang beberapa point pemikiran para filosof di dalam karyanya, *Tahafut al-Falasifah*, namun ia tetap banyak mengambil pandangan-pandangan mereka dalam merumuskan pemikiran tasawufnya terutama yang menyangkut pembahasan tentang jiwa dan hakikat manusia serta lainnya. Dari pemikiran para sufi sebelumnya, al-Ghaz*ali* juga banyak mengambil berbagai cara dan pendekatan diri pada Tuhan yang merupakan tujuan hidup manusia. Sementara dari pemikiran kal*a*m Asy'*a*riyyah, al-Ghaz*a*l*i* banyak mengambil pandangan tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan perbuatan manusia.[163] Ramuan dari berbagai sumber pemikiran tersebut pada akhirnya telah menjadikan corak tersendiri dari pemikiran tasawuf al-Ghaz*a*l*i*.

---

[161] Noer, *Tasawuf Perenial,* 206.
[162] Mûsa, *Falsafah al-Akhlaq*, 43.
[163] Nasution, *Manusia*, hal. 66.

D. CORAK PEMIKIRAN TASAWUF

Penilaian banyak sarjana selama ini terhadap posisi dan pengaruh al-Ghaz*ali* dalam sejarah perkembangan tasawuf[164] telah melahirkan suatu gambaran tersendiri dalam melihat corak pemikiran tasawuf al-Ghaz*ali*. Pembicaraan tentang tempat al-Ghaz*ali* dalam sejarah tasawuf juga seringkali digambarkan oleh banyak sarjana (terutama sarjana Sunn*i*) terkait dengan klasifikasi tasawuf yang mereka buat.

Salah satu cara mengklasifikasikannya adalah dengan melihat keterkaitannya atau kesetiaannya pada al-Qur'*a*n dan al-Sunnah. Dengan cara ini kemudian mereka membuat suatu perbedaan diskriminatif antara tasawuf yang mereka anggap berpegang teguh pada al-Qur'*a*n dan al-Sunnah dan tasawuf yang mereka anggap tidak terikat pada al-Qur'*a*n dan al-Sunnah. Dari sini muncullah istilah "tasawuf Sunn*i*" (*al-Tashawwuf al-Sunni*) atau kadang disebut *al-Tasawuf al-Akhlaqi* dan istilah *al-Tasawuf al-Falsafi* atau "tasawuf semi filosofis" (*al-Tashawwuf syibh al-Falsafi*) atau kadang disebut "tasawuf teosofi".[165]

Simuh dalam salah satu tulisannya[166] membuat pemetaan lain-sebenarnya isinya sama dengan pemetaan di atas-mengenai penganut ajaran tasawuf dan membaginya menjadi dua aliran besar, yaitu: *aliran transendentalisme* dan *aliran unionisme*. Aliran *unionisme* adalah aliran yang menganut paham bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia atau hamba pada hakikatnya adalah sama dengan Tuhan. Paham ini bisa disebut sebagai paham kesatuan (kesamaan) antara hamba dengan Tuhan atau *ittihad, Hulul, wiH dat al-Wujud* atau juga kesatuan kawula-Gusti. Menurut paham

---

[164] Noer, *Tasawuf Perenial,* 185-187.

[165] Tasawuf tipe pertama dianggap memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-Sunnahserta menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kekafiran. Sementara tasawuf tipe kedua dianggap telah memasukkan ke dalam ajaran-ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan Kristen serta mengungkapkan ajaran-ajarannya dengan memakai istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang banyak. (Nasution, *Manusia*, 188).

[166] Simuh, "Konsepsi tentang I*nsan Kamil* dalam Tasawuf" dalam *al-Jami'ah*, No. 26, Tahun 1981, hal. 58.

ini hakikat manusia berasal dari limpahan cahaya Tuhan dan sehakikat dengan Dz*a*t Tuhan. Maka *Insan Kamil* menurut paham union-mistik ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan ikatan materi (*jasmaniah*)-nya, sehingga memancarlah sifat-sifat ke-Tuhanan dalam dirinya, dan peri kehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. Jadi, dalam aliran union-mistik teori tentang *Insan Kamil* diperkuat dengan teori asal usul manusia yang berasal dari pancaran Dz*a*t Tuhan dan memang bersifat ke-Il*a*h*i*-an. Oleh karena itu, *Insan Kamil* berarti Tuhan yang nampak. Di antara tokoh aliran ini adalah Abû Yaz*i*d al-Busth*a*m*i*, Husein ibn Manshûr al-Hall*a*j, Ibn al-'Arab*i* dan termasuk 'Abd al-Kar*i*m al-J*i*l*i*.

Aliran transendentalisme adalah aliran yang masih mempertahankan sendi-sendi dasar ajaran tawh*i*d dan membedakan adanya dua pola wujud, yakni *wajib al-Wujud* (Tuhan) dan *mumkin al-Wujud* (makhluk). Dua wujud yang secara fundamental memang berbeda. Aliran ini juga mempertahankan prinsip ketidakserupaan antara hamba dengan Tuhan. Pemikiran tasawuf al-Ghaz*a*l*i* adalah termasuk dalam model aliran transendentalisme ini.[167] Bagi aliran transendentalisme, tingkat yang tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang hamba dalam dunia tasawuf adalah *ma'rifah* pada Allah dan penghayatan terhadap alam ghaib (*kasyf*) serta mendapatkan ilmu *ladûniyah* (ilmu yang diperoleh langsung dari sisi Tuhan, tanpa ada proses belajar terlebih dahulu, dan hanya dapat diraih dengan cara *kasyf*). Walaupun aliran ini tidak menggunakan istilah *Al-Insan al-Kamil*, namun gambaran atau ide dasar tentang *Al-Insan al-Kamil* tetap menjadi dasar ajarannya, yakni dengan adanya sebutan "wali" atau golongan *khawwash*. Oleh karena itu, konsep *Al-Insan al-Kamil* menurut aliran ini adalah *wali Allah*, yaitu orang-orang khaww*a*sh yang secara langsung telah mendapat limpahan ilmu ghaib dari *Lawh MaH fûzh*, sehingga ia dapat berkenalan dengan para malaikat, rûh nabi-nabi dan dapat memetik pelajaran dari mereka, mengetahui suratan nasib yang ada di *Lawh MaH fûzh* sehingga dapat mengetahui apa yang akan

[167] Simuh, "Konsepsi tentang I*nsan Kam*i*l* dalam Tasawuf", 58-61.

terjadi (*ngerti sadurunge winara*, dalam istilah bahasa Jawa), dan bahkan *ma'rifah* pada Allah. Walaupun *Insan Kamil* bukan Tuhan dan tidak sama dengan Tuhan, namun ia adalah orang suci yang mendapatkan ilmu ghaib. Tingkat *wali Allah* atau *Al-Insan al-Kamil* adalah tingkat selapis di bawah tingkatan nabi-nabi. Hal ini sebagaimana dijelaskan al-Ghaz*ali* dalam *al-Munqidz* bahwa *karamah* para wali itu sama dengan tingkat permulaan para nabi (*Karamat al-Auliya' hiya 'ala al-taH qiq bidayat al-Anbiya'*).[168]

Bagi al-Ghaz*ali*, semangat tasawuf tidak lain adalah semangat pendalaman agama, baik dalam pemahaman, penghayatan dan pengamalannya, sebab agama pada dasarnya turun di dunia sebagai jawaban atas panggilan dan tuntutan manusia yang dalam (*fithri*). Dari sudut pandang ini, maka semangat tasawuf adalah sesuatu yang inheren dalam sistem keagamaan. Karena agama dan keberagamaan tanpa semangat tasawuf ini adalah suatu kemustahilan bahkan boleh jadi hanya sekedar kumpulan aturan formal yang beku dan sama sekali tidak menarik bagi siapa saja yang masih memiliki kesadaran esoterik.

Dari sisi pandangan ini pula melalui beberapa uraian dalam berbagai karya tasawufnya sesungguhnya al-Ghaz*ali* bertujuan untuk hidup dengan melaksanakan kebenaran-kebenaran agama dan menguji kebenaran-kebenaran tersebut dengan metode eksperimental para sufi. Pengujiannya tersebut ternyata berhasil dengan kesimpulan: *Pertama,* bahwa hanya dengan mengintensifkan kehidupan b*a*thin (*esoterik*), maka im*a*n yang hidup segera benar-benar dapat diwujudkan. *Kedua*, bahwa tasawuf tidak mempunyai tujuan kognitif apapun selain agama.[169]

Atas dasar kedua kesimpulan di atas, maka kebanyakan orang menganggap bahwa tasawuf yang dibangun dan dikembangkan oleh al-Ghaz*ali* bukanlah *tasawuf romantis* seperti model tasawufnya Abû Yaz*i*d al-Busth*a*m*i* dikenal dengan istilah *ittihad* dan Abû Manshûr al-Hall*a*j yang populer dengan istilah *Hulul*-nya, melainkan tasawuf *religius ortodoks* (Sunn*i*) yang menitikberatkan pada kesucian rohani dan keluhuran budi sebagai perwujudan yang otentik dan valid dari

[168]al-Ghazali, *al-Munq*idz, 41.
[169]al-Ghazali, *al-Munq*idz, 213-214

religiusitas seseorang. Di sinilah letak kekuatan dan sekaligus merupakan karakteristik bangunan tasawuf al-Ghaz*ali* sehingga mempunyai pengaruh yang kuat dan besar serta luas di dunia Islam khususnya.[170]

Besarnya pengaruh bangunan tasawuf al-Ghaz*ali* juga diindikasikan karena adanya corak bangunan tasawuf al-Ghaz*ali* itu sendiri. Al-Ghaz*ali*, seperti diakui oleh banyak ulama dan sarjana Sunn*i*, adalah pembela utama tasawuf Sunn*i*. Corak tasawufnya adalah tasawuf Sunn*i*, yang mudah dipahami dan diterima oleh semua orang, termasuk orang awam. Tetapi, penilaian ini tidak dapat diterima apabila kita memperhatikan secara cermat terhadap karya al-Ghaz*ali*, *Misykat al-Anwar*. Dalam karya tersebut, kita dengan mudah menemukan pandangan-pandangan esoterik dan filosofis al-Ghaz*ali* yang sangat radikal.[171]

Dalam *Misykat al-Anwar,* al-Ghaz*ali* berani dengan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak berani ia ungkapkan dalam karya-karyanya yang lain. Dalam karya ini, yang diperuntukkannya hanya bagi kalangan terbatas murid-muridnya, al-Ghaz*ali* dekat dengan doktrin *wiH dat al-Wujud*. Ia mengatakan bahwa "tidak ada dalam wujud ini kecuali Allah" dan *"segala sesuatu adalah binasa kecuali wajah-Nya"* (Q.S. 28: 88). Atas dasar inilah, maka tasawuf al-Ghaz*ali* yang dianutnya secara pribadi itu lebih tepat dimasukkan ke dalam tasawuf filosofis, bukan tasawuf Sunn*i*. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ada sarjana yang "menuduh" al-Ghaz*ali* bermuka dua: kepada orang banyak ia mengajarkan tasawuf moderat yang dipandang sebagai tasawuf Sunn*i*, sementara untuk dirinya sendiri dan kalangan terbatas murid-muridnya yang telah mencapai tingkat kematangan spiritual ia menganut pandangan esoterik dan filosofis yang radikal, yang dapat diklasifikasikan sebagai tasawuf filosofis.[172]

Kemunculan bangunan tasawuf al-Ghaz*ali* ternyata memiliki makna penting dalam upaya merehabilitasi citra tasawuf. Adanya

[170]M. Amin Syukur dan Masyharuddin, I*ntelektualisme Tasawuf*, 214.
[171] Noer, *Tasawuf Perenial*, 208.
[172]Noer, *Tasawuf Perenial*, 208-209.

polemik tasawuf yang semakin menajam ketika munculnya paham *ittihad* al-Busth*a*m*i* dan paham *Hulul*-nya al-Hall*a*j yang banyak ditentang oleh kalangan *fuqaha'* (para ahli fiqh) dan *mutakallimin* (para ahli kalam) yang menjustifikasi keduanya sebagai paham sesat dan bahkan keluar dari garis akidah Islam namun dapat didamaikan oleh bangunan tasawuf al-Ghazali.

Terkait dengan hal di atas, setidaknya ada dua kontribusi al-Ghaz*a*l*i* yang dapat dikemukakan di sini, yaitu: *pertama,* merekonsiliasikan aspek eksoterik dan esoterik Islam; dan *kedua*, memberikan eksplanasi di seputar istilah-istilah "ganjil" (*syathaH at*) dalam tasawuf dan bahkan pandangan-pandangan tertentu tentang *ittihad* dan *hulul*, dua paham yang dinilai sangat kontroversial pada masa al-Ghazali. Dampak dari usaha al-Ghazali ini, selain telah mampu mengembalikan citra tasawuf sehingga dapat diterima kembali dengan mesra ke pangkuan umat Islam, juga telah melahirkan sikap saling pendekatan (*reapproachment*) antara *ahl al-syari'ah* (*fuqaha'*) dan *ahl al-Haqiqah* (sufi), dan munculnya mayoritas ulama yang selain sebagai sufi sekaligus juga sebagai *fuqaha'*, dan begitu pula sebaliknya.

Dalam dialektika intelektual-spiritualitasnya, al-Ghazali telah menemukan kebenaran hakiki (*'ilm al-Yaqin*) setelah menempuh jalan tasawuf. Bagi al-Ghazali, tasawuf tidak saja telah membebaskan dahaga dan krisis intelektualnya yang bersifat metodologis (*manhaji*), tetapi juga krisisnya yang bersifat spiritual (ruhani), sehingga cukup logis kalau kemudian ia sangat mengapresiasi tasawuf melalui ungkapannya: *"perjalanan sufi merupakan perjalanan terbaik, jalannya adalah jalan terbenar, dan akhlaknya adalah akhlak yang paling bersih".*[173] Hanya saja, tasawuf yang diapresiasi al-Ghazali adalah tasawuf yang ia formulasikan ujung dan batas akhirnya dengan istilah *al-Qurb*.[174]

Bahkan al-Ghazali berupaya mengembalikan terminologi fiqh sebagai ilmu atau jalan untuk menuju kehidupan akhirat. Bukan hanya memuat bahasan-bahasan formal, akan tetapi bersifat umum dan komprehensif.[175]

---

[173]al-Ghazali, *al-Munqidz,* 32.

[174]al-Ghazali, *al-Munqidz,* 33.

[175]*al-Syami', Shalih Ahmad, al-*I*mam al-Ghazal*i, *Hujjat al-*I*slam wa Mujadd*i*d al-M*i*'ah al-Kham*i*sah*, Damsyik, Dar al-Qalâm, 1993, 108.

Menurut 'Abd al-Qad*i*r Mahmud,[176] dengan istilah *al-Qurb* ini al-al-Ghazali memiliki dua maksud utama, yakni: *pertama,* mengkontradiksikan dan sekaligus melakukan penolakan terhadap *ittishal,* suatu paham yang memungkinkan tercapainya pertemuan langsung rû<u>h</u> sufi dengan Dz*a*t Tuhan. Dan *kedua*, menunjuk pada *al-'irfan al-yaqin* atau *ma'rifah* (*gnosis*) sebagai ujung dari pengalaman tasawuf.

Berdasarkan uraian tentang sumber dan corak pemikiran tasawuf al-Ghazali di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang bisa dirumuskan dari sistem pemikiran tasawuf al-Ghazali, yaitu: *pertama*, dengan menggunakan istilah *al-Qurb* (sebagai padanan *ma'rifah*) sebagai ujung tasawuf, al-Ghazali sangat mempertahankan adanya "jarak" pemisah antara seorang sufi dan Tuhan Yang Maha Mutlak walaupun seorang sufi tersebut telah mencapai tingkat *ma'rifah fi Allah,* atau dengan kata lain bahwa hamba (seorang sufi) tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan; dan *kedua*, puncak penghayatan tasawuf, menurut al-Ghazali, sangat sulit dan bahkan tak dapat diterangkan sehingga tidak ada satu konsep atau kata-kata pun yang begitu tepat untuk melukiskannya. Hal ini sesuai dengan prinsip teologis al-Ghazali yang menyatakan bahwa *ifsya'u al-sirri al-rubûbiyyah kufr* (memberitahukan rahasia keTuhanan kepada orang lain adalah kufur).[177] Sebagai konsekuensinya, al-Ghaz*ali* merasa perlu memberikan penilaian kritis terhadap sisi-sisi khusus paham tasawuf yang telah eksis di masa hidupnya. Hal ini sebagaimana tampak dalam kritik-kritik yang dilontarkannya seputar konsep *ittihad* dan *Hulul* serta puncak pengalaman sufi lainnya.

E. KARYA TULIS AL-GHAZALI

Banyak karya-karya yang diatributkan kepada al-Ghaz*ali*, dan sejak lama telah dilakukan berbagai upaya ilmiah untuk mengetahui mana karya-karya al-Ghaz*ali* yang sebenarnya,[178] dengan tujuan akan

[176] *Mahmud, 'Abd al-Qadir, al-Falsafah al-Shufiyyah*, 232.

[177] al-Ghazali, *Misykat al-Anwar,* dalam *Majmû' Rasa'il al-Imam al-Ghazali,* 269.

[178] Zaqzuq, Mahmud Hamdi, *al-Ghazali: Sang Sufi Sang Filosof*, terj., Bandung, Pustaka, 1987, 9-10. Badawî, 'Abd al-Rahmân, *Muallafat al-Ghazali*, Cet. II, Kuwait, Wakalah al-Mathbu'at, 1977 .

mempermudah pemahaman yang benar tentang karya-karya tersebut. Namun, karena adanya berbagai faktor, adalah sulit untuk meneliti karya-karya al-Ghazali yang sebenarnya. Khususnya karena al-Ghazali adalah seorang penulis yang menggeluti banyak disiplin ilmu pengetahuan. Apabila kepadanya diatributkan pula sejumlah karya tentang sihir dan sebangsanya. Jelas, al-Ghazali tidak mungkin menyusun karya-karya yang demikian itu. Karena bakat intelektual yang dimilikinya, seperti dikatakan oleh Ibn Khaldûn, tidak memungkinkannya untuk menggeluti masalah-masalah seperti itu.

Tidak diragukan lagi bahwa al-Ghaz*ali* seorang penulis yang sangat produktif. Puluhan buku telah ditulisnya, meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan; filsafat, ilmu kalam, fiqh dan ushûl fiqh, tafs*i*r, tasawuf, akhlak dan otobiografinya sendiri. Kegiatannya di bidang tulis-menulis ini tidak pernah berhenti sampai ia meninggal dunia. Kehidupannya menyendiri yang dilaluinya tidak membuatnya berhenti menulis. Malah pada periode inilah ia menyusun karyanya yang terkenal *ihya' 'Ulûm al-Din*.

Badawi Thabanah menuliskan berbagai hasil karya tulis al-Ghaz*ali* yang berjumlah 47 kitab.[179] Diantara nama-nama kitab karya al-Ghaz*ali* dalam bidang akhlak atau tasawuf adalah: *Ihya' 'Ulûm al-Din, Mizan al-'Amal*, *Kimya' al-Sa'adah*, *Misykat al-Anwar*, *Minhaj al-'Abidin, al-Durrah al-Fakhirah fi Kasyf 'Ulûm al-Akhirah, al-Uns wa al-Mahabbah,al-Qurbah ila Allah 'Azza wa Jalla, akhlaq al-Abrar wa Najat al-Asyrar, Bidayah al-Hidayah, al-Mabadi wa al-Ghayah, Talbis al-Iblis, Nasihah al-Mulûk, al-Risalah al-Ladûniyah, al-Risalah al-Qudsiyah*, *al-Ma'khaz* dan *al-Amali*

Dari serangkaian karya al-Ghazali di atas, banyak para pengkaji Barat yang menyatakan kekagumannya terhadap al-Ghaz*ali* yang sufi dan filosof dalam kedudukannya sebagai penggagas pemikiran-pemikiran yang masih hidup hingga sekarang. Mac Donald misalnya, dalam bukunya tentang al-Ghaz*ali* yang dimuat dalam *Encyclopedia of Islam* mendeskripsikannya sebagai seorang pemikir yang orisinal dan

[179]Badawî Thabânah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazali, *Ihya''Ulûm al-Din*, Jilid I, Beirut, Dar al-Fikr, t.th., 22-23.

paling besar yang pernah dilahirkan oleh Islam.[180]

Begitu pula kitab *Ihya' 'Ulûm al-Din*, *masterpiece*-nya yang paling prima bukan hanya memukau orang Islam, akan tetapi juga para pemikir Barat. Banaventura, teolog Kristen Katolik, Mûsa al-Maimûn (*Moses the Maimuned*), seorang teolog Yahudi adalah di antara sekian banyak ahli pikir yang terpengaruh oleh al-Ghaz*ali*, sehingga Montgomery Watt mengatakan: *"al-Ghazali is the best mind ever produced in Islam after the Prophet himself"* (al-Ghaz*ali* adalah pemikir terbaik yang pernah dilahirkan Islam setelah Nabi Mu<u>h</u>ammad saw).[181]

[180] E.J Brill's, *First Encyclopedia of Islam,* Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993, 146-149

[181] Madjid, Nurcholish, "Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan" dalam *Pesantren*, No. 3, Vol. II, 1985, 7-8.

BAB VIII
IBN 'ARABI (560-638 H./1164-1240 M.)
SYEIKH AL-AKBAR AL-SHUFI

Abu Bakar Muhammad ibn 'Ali al-Khatami al-Tha'i al-Andalusi (1165–1240 M). Di Timur ia dikenal dengan sebutan Ibn 'Arabi, di Barat ia dikenal dengan sebutan *Ibn Suraqah, al-Syekh al-Akbar* (Doktor Maximus), Muhyiddin, bahkan Neo-Plotinus. Ia dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai tradisi kehidupan sufistik yang kuat. Tetapi Ibn 'Arabi sendiri dalam pertumbuhannya justru menempuh pendidikan dengan tradisi intelektual rasional-filosofis yang kala itu berkembang pesat di wilayah Andalusia dengan Ibnu Rusyd sebagai tokoh besarnya kala itu. Hal ini tampaknya menimbulkan pergolakan tersendiri pada diri Ibnu 'Arabi sehingga mempengaruhi pemikirannya yang dikenal tidak beraturan (*desultory*) dan eklektik (*eclectic*). Tetapi kelebihannya sebagai seorang guru filsafat paripatetik inilah yang membantunya mampu memfilsafatkan pengalaman spiritualnya sebagai seorang mistikus ke dalam suatu teori metafisik yang berpengaruh, yang kemudian dikenal sebagai teori *wahdat al-Wujud*.

Seperti kebanyakan sufi lainnya, Ibnu 'Arabi percaya bahwa para wali merupakan pewaris sipiritual Nabi yang mendapatkan *nur Muhammad*. Sufi adalah orang-orang yang dengan segala kemampuannya, baik lahir maupun batin, berusaha mendekatkan diri dengan Allah. Tujuan utama kesufian sejatinya bukanlah hasil berupa surga dan neraka, melainkan proses pengembaraan cinta yang

mendasari niat sehingga tumbuh perasaan rindu yang mendalam (*syawq*). Ibnu 'Arabi mengembangkan pemikiran tenang rohani manusia, menurutnya dalam diri manusia terdapat dimensi rohaniah yang terdiri dari unsur kebutuhan psikis, spiritual, imajinasi dan alam khayal manusia. Rohani dapat membawa manusia kepada alam antara sadar dan tidak sadar yang disebut dengan *'alam al-Mitsal* (dunia citra rasa murni) dimana manusia siapapun juga dapat mengenal Allah melalui imajinasi kreatif yang terlatih. Kajian rohani ini meliputi dua cabang berurutan, yaitu: kajian tentang kaidah-kaidah yang akan mengantarkan pada perilaku terpuji dan bermuara pada kebahagiaan batin yang dalam (*al-'Alam al-Rasmi*), dan kajian tentang olah-rasa yang mengantar jiwa pada cahaya keimanan dan pintu kemakrifatan (*al-'Alam al-Dzawq*).

Dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, Allah adalah *al-Khaliq* bagi seluruh alam. Seluruh yang ada termasuk manusia adalah pancaran *iradat* Allah (ide Allah). Inilah yang membawanya kepada sebuah simpulan yang menyatakan bahwa alam ini adalah esensi dari Allah itu sendiri. Teori *wahdat al-Wujud* (*unity of existence*, kesatuan wujud) ini menegaskan bahwa variasi bentuk dalam wujud ini pada esensi merupakan substansi wujud Allah yang tunggal.

Disini Ibnu 'Arabi membedakan dua pengertian tentang *al-Haq* yaitu: *al-Haq fi Dzatih*, yakni hakikat mutlak yang *transenden* dan *al-Haq* yang ber-*tajalli* ke dalam wujud dan dapat ditangkap alat indera manusia sehingga identik dengan makhluk. Jadi, hakikat wujud mempunyai dua sisi. Segi dzatnya ia *tunggal* akan tapi dari segi *tajalli*-nya ia *jamak*. Prinsip tesisnya ini adalah bahwa tidak ada dalam wujud kecuali Allah, maka *faman kana wujuduhu bighairihi fahuwa fi hukm al-'Adam* (siapa yang berwujud karena wujud yang lain, maka di sejatinya termasuk tidak ada). Jadi terdapat kesatuan antara *tasybih* dan *tanzih* yang transenden sekaligus imanen dalam konteks ini. Inilah yang dikenal sebagai prinsip *coincidentia oppositorium* atau *al-Jam' bayn al-'Adad* yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologism antara yang tersembunyi (*al-Batin*) dan yang manifest (*al-Dzahir*), antara yang satu (*al-Wahid*) dan yang banyak (*al-Katsir*).

Ide dasar pemikirannya ini bila ditelusuri akan bermuara pada Ibnu Masarah (883-931 M), *Wujud Khalil al-Ghaffah*. Wujud itu satu, adanya makhluk ini sebagai isyarat nyata wujudnya *Khaliq*. Jadi hakikatnya tidak ada perbedaan antara wujud khalik dengan makhluk kecuali dalam bentuk, jism dan rupanya saja. Konsep ini melahirkan teori *Nur Muhammad* atau *al-Haqiqat al-Muhammadiyah*, yang berarti bahwa Allah menciptakan alam semesta ini adalah pancaran dari esensi Allah. Ini lantas lahirkan *wihdat al-Wujud* yang mengatakan bahwa Allah merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dengan makhluk. Keduanya menyatu, sekalipun tidak secara fisik tetapi dalam konsep *wahdaniyah* Allah.

Jalan yang ditempuh seorang salik menurut Ibn Arabi adalah: *tawbat, zuhud* (menjauhkan pikiran dari pengaruh keduniawian dengan jalan mengantarkan manusia kepada kehampaan diri dan peniadaan diri di hadapan keagungan Allah, dan khalwat atau keterputusan diri dari seluruh dunia luar baik fisik maupun pikiran dengan hanya memikirkan Allah dengan dzikir dan merasakan kebersamaan dengan-Nya. Pada konteks ini Ibn Arabi melihat keniscayaan seorang pembimbing spiritual (*mursyid*) agar jalan yang ditempuh benar. Ia pernah mengatakan bahwa barangsiapa menempuh jalan kesufian (*suluk*) tanpa seorang guru, maka ketahuilah bahwa gurunya adalah setan. Sebaliknya, bagi salik yang mampu (*'alim*), kehadiran guru justru akan mengurangi konsentrasi riyadhahnya dan akan membatasi daya fantasi dan imajinasinya tentang Allah.

Konsep sentral dari teori *wahdat al-Wujud* Ibn 'Arabi ini adalah *tajalliyat al-Haq*, yakni menampaknya diri Allah melalui penciptaan alam. Kata *jalli* dalam terma Ibnu 'Arabi identik dengan konsep *faydh* (*emanasi*, pelimpahan). Konsep dasar inilah yang secara ontologis menghubungankan antara khaliq dengan makhluk, yakni yang satu menjadi banyak. Dzat Allah yang asli tetaplah *azali* dan *transenden* secara absolut. Dalam tajallinya, Ibn 'Arabi membedakan antara *tajalli dzati*, yakni penampakan diri esensial atau penampakan pada dirinya sendiri dan *tajalli suluqi*, atau penampakan Allah dalam berbagai bentuk yang tidak terbatas dalam alam wujud yang konkrit. Adapun ritual yang

paling utama untuk mencapai taraf ini adalah dengan berkhalwat. Ia percaya bahwa seseorang yang berlatih secara benar, disiplin dan intensif, maka ia dapat *wushul* (berhungan, bertemu atau bersambung kepada Allah dimana puncaknya adalah pencapaian pengetahuan dan kebenaran sejati dengan Allah). Seseorang sudah sampai pada tingkat spiritualitas ini dipercaya mampu menembus *hijab* (tabir) yang selama ini membatasi antara Allah dengan hamba-Nya melalui mata hati (*bashirah*). Bila ini tercapai kesatuan esensi dan rasa seakan telah berakar, dimana dia menjadi anda dan anda menjadi dia.

Ibn Arabi memaknai agama (*din*) sebagai ketundukan, kepaAllah, ketaatan, balasan dan kebiasaan. Ia memetakan ada dua macam agama. Pertama, *al-Din 'ind Allah*, yakni agama yang diserukan oleh para rasul Allah. Kedua, *al-Din 'ind al-Khalq*, atau *al-Nawamis al-Hikmiyah* atau ilham-ilham kebijaksanaan yang diperoleh melalui rasul dalam tercapatinya kebahagiaan di dunia dan akhirat. Yang pertama identik dengan agama *samawi*, sedang yang kedua dengan agama *ardhi*.

Ibn 'Arabi merupakan figur representatif yang mengikuti jejak pendahulunya, al-Hallaj. Ia juga beranjak dari pembacaan atas Allah yang menurutnya tidak dapat terlihat oleh siapapun (*visible to no one*). Ia menolak klaim para sufi yang mengaku melihat Allah dalam keadaan ekstasi atau *fana'* mereka. Allah hanya akhir, *majalli*, menjadi nampak dalam bentuk-bentuk *ephipani* atau penampakan yang tersusun dalam alam semesta. Allah hadir dalam keyakinan di hati. Ia membuka rahasia diri-Nya sendiri kepada hati dalam suatu cara yang memungkinkan hati mengakui-Nya. Lantas mata ini menyaksikan hanya Allah dari keyakinan. Keyakinan melahirkan ukuran dari kapasitas hati. Itulah mengapa terdapat banyak keyakinan-keyakinan yang berbeda. Kepada setiap orang yang percaya, Allah adalah Dia yang menyingkapkan dirinya dalam bentuk keyakinan. Jika Allah menampakkan dirinya dalam bentuk yang berbeda, orang yang percaya tidak dalam bentuk itu akan menolak-Nya, dan inilah sebab mengapa keyakinan-keyakinan dogmatis bertikai satu dengan lainnya.

Konsepsi ketuhanan Ibn 'Arabi dengan demikian berdiri di atas dikotomi yang membedakan antara Allah yang sebenarnya dengan

Allah yang merupakan persepsi manusia terhadap-Nya. Allah yang sebenarnya adalah Allah dalam diri-Nya sendiri, dalam Dzat-Nya, yang tidak dapat diketahui karena keterbatasan akal manusia. Ibn 'Arabi menyebutnya sebagai *al-Ilah al-Haqq* (*The Real God*), *al-Ilah al-Mutlaq (The Absolute God), al-Ilah al-Majhûl* (*The Unknown God*), atau *Ankar al-Nakirat, al-Ghayb al-Mutlaq,* dan *al-Ghayb al-Aqdas*.

Sedangkan Allah dalam kepercayaan manusia, yang tentu diwarnai oleh kapasitas pengetahuan dan kesiapan partikular mereka (*al-Isti'dad al-Juz'i*) untuk mempersepsi-Nya, disebut oleh Ibn 'Arabi sebagai *Ilah al-Mu'taqad, al-Ilah al-Mu'taqad, al-Ilah fi al-I'tiqad, al-Haqq al-I'tiqadi, al-Haqq alladzi fi al-Mu'taqad,* dan *al-Haqq al-Makhlûq fi al-i'tiqad*.

Di tengah-tengah berbagai bentuk keyakinan dan peribadatan yang berbeda tersebut, ahli makrifat (*the Gnostic*) hanya akan melihat satu hakikat obyek sesembahan. Dari titik inilah semua tipe agama adalah sama (*equal*), dan Islam tidak lebih baik daripada kultus (*idolatry*). Di sini tidak menjadi penting keyakinan apa yang seseorang miliki atau ritual apa yang ia kerjakan. Masjid sejati adalah hati yang suci dan jernih dimana semua orang menyembah Allah di dalamnya, jadi, bukan di dalam masjid yang terbuat dari batu. Ibn 'Arabi menasehatkan agar seseorang hendaknya tidak terlalu mengikatkan diri secara eksklusif kepada suatu faham keyakinan tertentu. Sebab menurutnya, eksklusivisme tersebut hanya akan menggagalkan seseorang untuk menemukan dan mengakui kebenaran hakiki dari suatu persoalan sehingga cenderung menyalahkan yang lain. Padahal Allah yang Maha Wujud dan Kuasa tidaklah terbatasi oleh sekat-sekat sempit suatu keyakinan peribadatan. Dia hadir dalam tiap bentuk kepercayaan manusia. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa tidak ada agama yang lebih mulia dari agama cinta dan rindu akan Allah. Cinta adalah esensi dari semua keyakinan, terlepas apapun yang menjadi kulit luarnya.

Sumber-sumber yang mempengaruhi pemikiran Ibn 'Arabi ada dua kelompok. *Pertama*, sumber-sumber Islam yang terdiri dari al-Qur'an dan al-Hadis, sufi-sufi *Pantheistik* terdahulu, *asetik-asetik* muslim, mutakallimun, Carmathian dan Isma'iliyah, Aristoteles dan Neo-

Platonik Persia (terutama Ibn Sina), dan Isyraqi. *Kedua*, sumber non-Islam terdiri dari filsafat Hellenistik, terutama Neo-Platonik dan filsafat Pilo dan Stoic tentang Logos.[182]

MAQAM PUNCAK *SUFI*

Ibn 'Arabi memandang maqam *fana`* dan *baqa`* adalah maqom terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai maqom sebelumnya.[183] Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. *Fana`* dan *baqa`* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fana` Shifat al-Haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqa`*) di dalam kesadarannya ialah wujud Yang Mutlak.[184] Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat fana` yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanya Dzat Allah.[185] Dalam proses kembali ke asal, *fana`* dan *baqa`*, dalam pandangan Ibn 'Arabi, seorang sufi harus memulai dengan perjalanannya menuju *tajalli* perbuatan-perbuatan *(tajalli al-Af'al)* dengan memandang bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala perbuatannya senantiasa terkendali di bawah kodrat Allah. Setelah itu, ia pun melintasi tajalli nama-nama dimana ia mendapat sinar dari asma Allah. Dalam taraf ini sufi memandang Dzat Allah sebagai pemilik nama-nama yang hakiki adalah Dzat Yang Maha Suci. Dengan demikian, satu demi satu dari nama-nama Allah itu memberikan pengaruh kepadanya.[186]

Keadaan *fana'* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja ruh *robbani*-nya sedang *musyahadah* (menghadap Allah). Keadaan demikian dimaknai sebagai *fana'* dari diri sendiri yang

---

[182] Affifi, *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore, Ashraf, 1938, 149-170.

[183] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hikam,* 366-367.

[184] Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969, 23-25.

[185] Nichlosn, *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* 173.

[186] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hikam,* 56-70.

membuat seseorang yang mengalaminya berada kondisi merasakan kehadiran Allah, dan tidak dapat membuka pandangan kecuali hanya kepada Allah. Kondisi demikian juga berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut *fana' al-Nafs* dan '*ilm al-Haqiqi*.[187]

Kesatuan realitas (*wahdat al-Wujûd*) adalah salah satu gagasan paling kontroversial dalam metafisika, khususnya metafisika mistik. Pemikiran ini dicetuskan oleh Ibn Arabi. Akan tetapi Ibn Arabi sendiri, sebenarnya, secara formal tidak pernah menggunakan kata-kata *wahdah al-wujûd* dalam tulisan-tulisannya. Orang pertama yang menggunakan istilah ini, meski tidak sebagai istilah teknis dan independen, adalah Sadr al-Din al-Qunawi (w. 673/1274 M). Hanya saja, ajaran-ajaran Ibn Arabi tentang realitas bisa memberi pemaknaan kearah itu.

A. Antara Mistik dan Filsafat.

Ibn Arabi adalah tokoh mistik yang menuliskan pengalaman ruhaninya lewat cara fikir filsafat. Mistik (sufisme) adalah sebuah pencarian kebenaran lewat jalan *experience* (penghayatan) dengan atas dasar cinta. Perbedaan sufisme dengan filsafat adalah tiga hal. *Pertama*, filsafat meminjakkan argumennya pada postulat-postulatnya, sementara mistik mendasarkan argumennya pada visi dan intuisi serta kemungkinan mengemukakan berbagai teorinya secara teoritis. *Kedua*, dalam mencapai tujuannya, filsafat menggunakan rasio dan intelektualnya, sementara mistik menggunakan kalbu dan jiwa suci serta upaya spiritual terus menerus. Ini di lakukan karena rasio atau intelek dianggap kurang memadai untuk menggapai kebenaran hakiki.

Ketiga, tujuan dalam filsafat adalah memahami alam semesta. Filosof ingin mendapat gambaran tentang alam semesta yang benar, sempurna, dan menyeluruh. Di mata filsafat, capaian tertinggi manusia adalah mampu memahami dunia sedemikian rupa sehingga —dalam eksistensi dirinya— eksistensi dunia inipun tegak dan dia sendiri menjadi dunia. Karena itu, filsafat sering didefinisikan sebagai, 'dunia

[187] al-Ghazali, I*hya' Ulûm al-D*i*n,* J. IV, 256.

mental manusia yang menjadi sama dengan dunia yang ada'. Sementara itu, dalam mistik, persoalan intelek atau rasio tidak begitu menarik. Seorang mistik ingin menjangkau hakekat eksistensi, Allah sendiri. Ia ingin berjumpa dengan hakekat ini dan mengamatinya. Menurut kaum mistik, capaian tertinggi manusia adalah kembali kepada asal-usulnya guna menghindari jarak antara dirinya dengan Tuhan serta menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan untuk berusaha hidup abadi dalam Diri Tuhan.

Dalam pandangan Ibn Arabi, kebenaran ini terdiri atas tiga bagian, indera, rasio dan intuisi. Ibn Arabi mengakui bahwa indera dan rasio adalah sarana penting untuk mencapai kebenaran. Akan tetapi, apa yang dicapai indera dan rasio masih sangat terbatas. Indera hanya mampu mengkaji sejauh apa yang tampak, yang kasat mata, yang itu sangat rentan terhadap kesalahan. Begitu pula rasio, meski dengan kekuatannya mampu menjangkau rahasia yang ada dibalik alam indera, ia masih belum —atau tidak— mampu menjangkau yang transenden. Kekuatan indera maupun rasio baru pada tahap mendekati yang hakiki, belum yang mencapai hakiki. Atau baru tahap 'pengetahuan mengenai' (*knowledge about*) belum 'pengetahuan tentang' (*knowledge of*). 'Pengetahuan tentang' adalah pengetahuan diskursif, pengetahuan simbol yang diperoleh lewat perantara; indera atau rasio. 'Pengetahuan tentang' adalah pengetahuan langsung, pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung.

Karena itu, bagi Ibn Arabi yang lebih sebagai sufis, tidak ada jalan lain untuk bisa memahami realitas wujud yang hakiki kecuali menyelami langsung lewat penghayatan (*experence*) dalam mistik. Pengetahuan *intuitif* yang di peroleh lewat experence inilah pengetahuan yang sebenarnya, pengetahuan yang paling unggul dan pengetahuan yang terpercaya.

Untuk mampu menangkap, menyelami serta memahami rahasia dan hakekat wujud diatas, sebelumnya, seseorang sefistik harus membersihkan jiwanya (*qalb*) untuk kemudian menghadap pada Tuhan dengan penuh cinta dan rindu. Ibn Arabi menetapkan lima tahapan secara gradual untuk pembersihan hati ini. Pertama, membersihkan

jiwa dengan menjauhkan diri dari segala perilaku dosa dan kemaksiatan disamping semakin rajin dalam melakukan kebajikan. Kedua, meninggalkan seluruh —pengaruh— dunia; menghentikan pemandangan terhadap aspek fenomena dunia dan kesadaran terhadap aspek nyata yang menjadi dasar fenomenanya. Ketiga, menjauhkan diri dari atribut-atribut dan kaulitas-kualitas wujud kontingen dengan kesadaran bahwa semua itu adalah kepunyaan Allah semata. Keempat, menghilangkan semua hal yang 'selain Allah', tetapi tidak 'menghilangkan' tindakan itu sendiri. Disini sang mistis kehilangan —atau menghilangkan— kesadaran dirinya sendiri sebagai orang yang memandang. Tuhan sendirilah yang memandang sekaligus dipandang. Kelima, Melepaskan atribut-atribut Tuhan serta 'hubungan-hubungan' dari atribut-atribut tersebut. Memandang Tuhan lebih sebagai essensi daripada 'Sebab Pertama' dari realitas semesta.

Jika seseorang telah mencapai derajat *ittihad*, kesatuan diri dengan Tuhan, ia akan menerima ilmu langsung secara *vertikal*, dalam bentuk ilham. Pengetahuannya datang langsung lewat pancaran Tuhan (*emanasi*) yang tampak dalam batinnya. Begitu pula yang terjadi pada Ibn Arabi, sehingga rujukan-rujukan dari tokoh sebelumnya hanya digunakan semata demi untuk menerangkan dan mengibaratkan pengalaman-pengalaman batinnya, bukan rujukan yang sesungguhnya, yang dalam hal ini Ibn Arabi sendiri tidak pernah terpaku pada salah satu tokoh filsafat. Pemaparan Ibn Arab banyak mengikuti al-Hallaj (858-913 M) dan filsafat Ibn Sina (980-1037 M). Juga mengikuti teori-teori Noe-Epidocles yang dikembangkan oleh Ibn Masarrah (w. 923 M), Neo-Pithagoras yang di kembangkan kelompok Ikhwan al-Shafa maupun Neo-Platonisme. Sehingga pemikiran metafisika Ibn Arabi tampak tidak beraturan, tidak konsisten dan banyak mengambil pikiran-pikiran filsafat sebelumnya.

B. Essensi dan Eksistensi

Menurut Ibn Arabi, eksistensi adalah 'wujud' dari essensi. Sesuatu bisa dianggap wujud atau ada jika termanifestasikan dalam apa yang disebut 'tahapan wujud' (*marâthib al-wujûd*), yang terdiri atas empat

hal, yaitu: eksis dalam wujud sesuatu (*wujûd al-syai' fî ainih*), eksis dalam pikiran atau konsepsi (*wujûd al-syai' fî al-ilm*), eksis dalam ucapan (*wujûd al-syai' fî al-alfazh*), dan eksis dalam tulisan (*wujûd al-syai' fî ruqûm*). Segala sesuatu dianggap wujud jika ada didalam salah satu empat 'tahapan' tersebut. Sesuatu yang tidak ada diantaranya tidak bisa dianggap sebagai wujud, dan karena itu tidak bisa dibicarakan.

Selanjutnya, apa yang wujud itu, yang berarti punya eksistensi, dalam perspektif ontologis Ibn Arabi, terbagi dalam dua bagian; wujud mutlak dan wujud nisbi. Wujud mutlak adalah suatu sesuatu yang eksis dengan dirinya sendiri dan untuk dirinya sendiri, dan itu adalah Tuhan. Wujud nisbi adalah sesuatu yang eksistensinya terjadi oleh dan untuk wujud lain (*wujûd bi al-ghair*). Wujud nisbi ini terbagi dalam dua bagian; wujud bebas dan wujud 'bergantung', yang disebut kedua ini berupa atribut-atribut, kejadian-kejadian dan hubungan-hubungan yang bersifat spesial dan temporal. Sementara itu, wujud nisbi bebas berupa substansi-substansi, dan ia terbagi dalam dua bagian; material dan spiritual.

Namun, yang perlu dicatat, apa yang dianggap wujud nisbi diatas tidak sepenuhnya 'entitas temporal' melainkan juga 'entitas permanen' (*al-a`yân al-tsâbitah*) sebagaimana wujud mutlak. Dalam pandangan ibn Arabi, semua yang ada dalam semesta ini, dalam semua keadaannya, telah ada dan persis seperti apa yang ada dalam ilmu Tuhan, sedang ilmu Tuhan sendiri adalah *al-a`yân al-tsâbitah*. Setiap urusan dan apa yang ada dalam semesta tidak pernah keluar dari rencana yang telah ditetapkan Tuhan sejak permulaan dalam ilmu-Nya.

Entitas-entitas permanen (*al-A'yân al-tsâbitah*) diatas tidak pernah meninggalkan kepermanenanya dan ketidak-beruhannya, karena entitas-entitas tersebut selamanya ada dalam ilmu Tuhan, ada secara kekal dalam 'kebesarn-Nya'. Namun, segala yang tampak riil dalam semesta ini juga tidak lain adalah aktualisasi 'entitas-entitas permanen'. Karena itu, pada satu sisi, entitas-entitas yang ada dalam ilmu Tuhan tidak berbeda dengan entitas-entitas yang tampak dalam semesta, sebab apa yang terjadi dalam semesta adalah persis seperti apa yang ada dalam ilmu-Nya. Akan tetapi, pada sisi yang lain, entitas-entitas dalam ilmu Tuhan berbeda dengan

entitas semesta, karena yang pertama tidak berwujud konkrit, bebas dari ruang dan waktu, sedang yang keduany berwujud konkrit, dan terikat dengan ruang dan waktu. Yang pertama bersifat potensial, 'cetak biru', sementara yang kedua bersifat aktual, konkrit.

Meski demikian, dalam struktur ontologis Ibn Arabi, 'entitas-entitas permanen' tidak juga sama dan sederajat dengan Dzat Tuhan, tetapi ada 'dibawahnya'. Tepatnya, ia menempati posisi tengah antara Tuhan dan alam, antara keabsolutan-Nya dan semesta, sehingga ia bersifat 'aktif' sekaligus 'pasif'. Aktif dalam hubungannya dengan apa yang lebih rendah darinya, yakni alam semesta, dan aktif dalam hubungannya dengan yang lebih tinggi, yakni diri Tuhan. Tarik menarik keduanya terjadi dalam apa yang disebut sebagai proses penampakan diri (*tajalli*) Tuhan, yang berarti sama dengan proses penciptaan semesta dalam konsep emanasi.

Dengan posisi tengah antara *al-Haqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (ciptaan), entitas-entitas permanen diatas adalah *qadîm* sekaligus *h̲adîts*. Qadîm karena ia adalah objek ilmu Tuhan sejak azali, ada dalam dan bersama ilmu Tuhan tanpa ada permulaan dalam waktu. Tetapi *qadîm*-nya tidak sama dengan *qidam* Tuhan, karena *qadîm*-nya entitas permanen berasal dari dan tergantung pada *qidam* Tuhan. Sebaliknya, entitas permanen dianggap *h̲adîts* karena ia muncul 'kemudian', mewujud dan menampakkan diri dalam alam nyata, yang berkaitan dengan ruang dan waktu.

Jalan tengah dan 'sistem mendua' (*ambiguis*) tersebut juga berlaku pada soal perbuatan manusia, bahwa perbuatan manusia adalah *jabariyah* sekaligus *qadariyah*. Yakni, bahwa 'perbuatan manusia diciptakan oleh manusia, tetapi tidak oleh manusia' atau 'perbuatan manusia diciptakan bukan oleh Tuhan tetapi oleh Tuhan'. Seperti dikatakan Kautsar, ambiguitas dan paradoksal-sikalitas radikal adalah ciri khas sistem berfikir Ibn Arabi.

C. *Wahdat al-Wujud.*

Dengan pemikiran bahwa alam semesta adalah aktuasasi entitas-entitas permanen yang ada dalam ilmu Tuhan, maka bagi Ibn Arabi,

seluruh realitas yang ada ini, meski tampak beragam, adalah hanya satu, yakni Tuhan sebagai satu-satunya realitas dan realitas yang sesungguhnya. Apapun yang selain Dia tidak bisa dikatakan wujud dalam makna yang sebenarnya. Jika demikian, bagaimana kedudukan ontologis *al-khalq* (alam ciptaan)? Apakah ia identik dengan Tuhan, atau alam ini tidak mempunyai wujud sama sekali? Kenyataannya alam dan kita ada secara konkrit.

Menghadapi persoalan tersebut, seperti sistem berfikirnya yang paradoksal, jawaban Ibn Arabi bersifat ambiguis, bahwa alam adalah Tuhan (*al-Haqq*) sekaligus bukan Tuhan, atau menurut istilah Ibn Arabi sendiri, alam adalah 'Dia dan bukan Dia' (*Huwa lâ Huwa*). Bagi Ibn Arabi, alam semesta adalah penampakan (*tajalli*) Tuhan, dan dengan demikian, segala sesuatu dan segala yang ada didalamnya adalah entifikasi-Nya. Karena itu, Tuhan dan semesta, keduanya tidak bisa difahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Kontradiksi-kontradiksi ini tidak hanya bersifat horisontal tetapi juga vertikal. Hal ini tampak sebagaimana uraian al-Qur`an, bahwa Tuhan adalah Yang Tersembunyi (*al-Bathîn*) sekaligus Yang Tampak (*al-dzahîr*), Yang Esa (*al-Wahîd*) sekaligus Yang Banyak (*al-Katsîr*), Yang Terdahulu (*al-Qadîm*) sekaligus Yang Baru (*al-Hadîts*), Yang Ada (*al-Wujûd*) sekaligus Yang Tiada (*al-`Adam*).

Dalam pandangan Ibn Arabi, realitas adalah satu tetapi mempunyai sifat yang berbeda; sifat ketuhanan sekaligus sifat kemakhlukan, temporal sekaligus abadi, nisbi sekaligus permanen, eksistensi sekaligus non-eksistensi. Dua sifat yang bertentangan tersebut hadir secara bersamaan dalam segala sesuatu yang ada di alam. Disini Ibn Arabi menggunakan prinsip *al-Jam'u bayn al-Addâd* (kesatuan diantara pertentangan-pertentangan), atau yang dalam filsafat Barat disebut *coincidentia oppositorum*.

Untuk menjelaskan hubungan ontologis Tuhan dan semesta tersebut, Ibn Arabi, antara lain, menggunakan simbol cermin, alam semesta sebagai cermin bagi Tuhan. Simbol ini, *pertama*, untuk menjelaskan sebab penciptaan alam, yakni bahwa penciptaan ini adalah sarana untuk memperlihatkan diri-Nya. Dia ingin memperkenalkan

dirinya lewat alam. Dia adalah 'harta simpanan' (*kanz makhfi*) yang tidak bisa dikenali kecuali lewat alam, sesuai dengan hadis Rasul yang menyatakan hal itu. *Kedua*, untuk menjelaskan hubungan Yang Satu dengan yang banyak dan beragam dalam semesta. Yakni bahwa Tuhan yang bercermin adalah satu, tetapi gambar-Nya amat banyak dan beragam sesuai dengan jumlah dan model cermin tersebut. Apa yang tampak dalam cermin adalah Dia, sama sekali bukan selainnya, tetapi bukan Dia yang sesungguhnya.

Penggambaran diatas sejalan dengan penyatuan dua paradigma *tasybîh* dan *tanzîh* yang digunakan Ibn Arabi. Dari segi *tasybîh*, Tuhan sama dengan alam, karena alam tidak lain adalah perwujudan dan aktualiasi sifat-sifat-Nya; dari segi *tanzîh* Tuhan berbeda dengan alam, karena alam terikat oleh ruang dan waktu sedang Tuhan adalah absolut dan mutlak. Secara tegas, Ibn Arabi menyatakan *'Huwa la Huwa'* (Dia bukan Dia —yang kita bayangkan). Sedekat-dekat manusia menyatu (*ittihad*) dengan-Nya, tetap tidak pernah benar-benar menyatu dengan Tuhan. Ia hanya menyatu dengan asma-asma-Nya, menyatu dengan 'bayangan-Nya', bukan dengan Zat-Nya. Tuhan terlalu tinggi untuk dicapai. Segala uraian tentang-Nya, adalah kebohongan, pengkerdilan dan pembatasan.

D. *TAJALLI*

Selanjutnya Ibn Arabi juga mengatakan: "ketahuilah bahwa yang ada hanya Allah beserta sifatNya, af'alNya maka semuanya adalah Dia, denganNya, dariNya dan kepadaNya. Kalaulah ia terhijab dari alam ini walaupun sekejap maka binasalah alam ini secara keselurhan, kekalnya alam ini dengan penjagaanNYa dan penglihatanNya kepada alam. Akan tetapi jika sesuatu sangat tampak jelas dengan cahayaNya hingga pemahaman tidak mampu untuk mengetahuinya maka penampakan itulah yang disebut dengan hijab."

Asma' dan sifat itulah yang disebut dengan *Haqiqat Muhammadiyah*, dan alam muncul dari hakikat tersebut. Oleh sebab itu Ibn Arabi mengungkapkan: "Alam pada hakikatnya adalah satu namun yang hilang dan muncul adalah gambarnya saja". Maksudnya

hakikat alam tadi berasal dari Zat Yang Satu, yang pada dasarnya gambaran alam tadi hilang dan muncul, artinya alam itu pada hakikatnya tiada berupa gambar saja. Dalam hal ini ia menyatakan: "Maha Suci Allah yang menciptakan segala sesuatu Dialah segala sesuatu tadi." Artinya penampakannya tiada lain Dia juga, yang tampil dariNya adalah Dia juga. Lebih jelasnya Syaikh Abd Ar-Rauf Singkil menjelaskan dalam sebuah karyanya: "wujud alam ini tidak benar-benar sendiri, melainkan terjadi melalui pancaran. Yang dimaksud dengan memancar di sini adalah bagaikan memancarnya pengetahuan dari Allah Ta'ala. Seperti halnya alam ini bukan benar-benar Zat Allah, karena ia merupakan wujud yang baru, alam juga tidak benar-benar lain dariNya. Karena ia bukan wujud kedua yang berdiri sendiri disamping Allah."

Alam bukanlah sebenarnya Allah namun pancarannNya dengan kata lain hijabnya. Hal ini dikuatkan oleh penjelasan Willian dalam salah satu karyanya mengenai Ibn Arabi: "Hanya satu wujud dan seluruh eksistensi tiada lain adalah pancaran dari Wujud Yang Satu." Kesimpulannya yang tampak itulah makhluk cipatanNya sedang ZatNya tetaplah ghaib. Hal ini dijelaskan oelh Ibn Arabi sebagai berikut: "Allah nyata ditinjau dari penampakanNya pada cipatanNya dan batin dari segi Zatnya." Untuk lebih jelasnya, Tajalliyat Allah pada lingkatan wujud adalah merupakan penampakan Allah berupa kesempurnaan dan keagungan yang abadi. Zatnya merupakan sumber pancaran yang tak pernah habis keindahan dan keagunganNya. Ia merupakan perbendaharaan yang tersembunyi yang ingin tampil dan dikenal. Allah sebagai keindahan ingin membuka perbendahataan tersembunyi tersebut dengan Tajalliyat (teofani) Haq tentunya yang merupakan penampakan-penampakan dari keagungan, keindahan dan kesempurnaanNya dalam pentas alam yang maha luas.

1. ***Tajalliyat Wujudiyah Zatiyah*** yaitu pernyataan dengan diriNya untuk diriNya dari diriNya. Dalam hal ini Ia terbebas dari segala gambaran dan penampakan. Ini dikenal dengan Ahadiyat. Pada keadaan ini tampak Zat Allah terbebas dari segala sifat, nama, kualitas, dan gambaran. Ia merupakan Zat Yang Suci yang

dikenal dengan rahasia dari segala rahasia, gaib dari segala yang gaib, sebagaimana ia merupakan penampakan Zat, atau cermin yang terpantul darinya hakikat keberadaan yang mutlak.

2. ***Tajalliyat Wujudiyah Sifatiyah*** yang merupakan pernyataan Allah dengan diriNya, untuk diriNya, pada penampakan kesempurnaanNya (asma) dan penampakan sifat-sifatNya yang azali. Keadaan ini dikenal dengan wahdah. Pada hal ini tampak hakikat keberadaan yang mutlah dalam hiasan kesempurnaan ini lah yang dikenal dedngan Haqiqat Muhammadiyah (kebenaran yang terpuji), setelah ia tersembunyi pada rahasia gaib yang mutlak denganjalan faid al-aqdas (atau limpahan yang paling suci karena ia langsung dari Zat Allah). Dalam keadaan ini tampillah al-A'yan as-Sabitah (esensi-esensi yang tetap) atau ma'lumat Allah.
3. ***Tajalliyat Wujudiyah Fi'liyah (af'aliyah)*** yaitu pernyataan Haq dengan diriNya untuk diriNya dalam fenomena esensi-esensi yang luar (A'yan Kharijah) atau hakikat-hakikat alam semesta. Keadaan ini dikenal dengan mutlaq dengan ZatNya, sifatNya dan perbuatanNya dengan jalan limpahan yang suci (al-faid al-muqaddas). Allah pun tampak pada gambaran esensi-esensi luar (A'yan Kharijah), baik yang abstrak maupun yang kongkrit yang merupakan asal dari alam semesta seluruhnya.

Ibn 'Arabi berpendirian sebagaimana dinyatakan didalam salah satu Hadits Nabi SAW, bahwa "Allah mula-mula adalah 'harta tersembunyi ***kanz makhfiy***, kemudian Dia ingin dikenal, maka diciptakan-Nya makhluk, dan melalui makhluklah Ia dikenal". Alam semesta adalah teofani nama dan pekerjaan Allah. Alam sebagai cermin yang didalamnya terdapat gambar Allah. Wujud alam bersatu dengan wujud Allah dalam ajaran *wahdat al-Wujud*, *manunggaling kawulo-gusti*. Allah Swt merupakan awal dari *tajalliyat* wujud segala fenomenanya dan dimensinya. Jadi Dia tidak berasal dari ketiadaan dan tidak berakhir kepada ketiadaan pula. Ia merupakan karya absolut yang berada pada lingkatan yang absolut, ia berasal dari yang Haq dengan Haq dan kepada

yang Haq, baik dalam tahap dzat, sifat dan *af'al* . Semuanya adalah penampakan dari *Hakikat Yang Satu*.

"Dalam hal ini ada sebagian golongan sufi yang terpeleset jatuh dalam kekhilafan dari yang sebenarnya, mereka berkata tidak ada kecuali apa yang engkau lihat bahwa alam adalah Allah dan Allah adalah alam tiada lain. Sebabnya kesaksian ini terjadi karena mereka belim benar benar mencapai apa yang dicapai oleh muhaqiqun. Kalau mereka mencapai apa yang dicapai oleh muhaqiqin maka meraka tidak akan berkata demikian dan menetapkan segala hakikat pada tempatnya dan mengetahuinya dengan ilmu dan penyingkapan (*inkisyaf*)." Disamping itu penyatuan antara manusia dan hamba adalah mustahil ataupun Allah bertempat adalah juga mustahil. Hal ini ia jelaskan dalam sebuah kitabnya: "Ittihad adalah mustahil karena dua zat menjadi satu, tidak akan mungkin bertemu antara hamba dan Tuhan pada satu wajah selamanya ditinjau dari ZatNya."

Dari pernyataan ini jelas beliau tidak berpaham panteisme, jadi bagaimana menafsirkan wahdatulwujud tersebut? Sebagaimana yang diungkapkan sebelumnya bahwa Zat Allah adalah sumber segalanya. Jadi yang disebut eksistensi atau wujud adalah Zat tersebut. Sedangkan keadaan yang dikenal dngan Haqiqat Muhammadiyah (*A'yan tsabitah, wahdah, tajalliyat wjudiyah sifatiyah*) merupakan penampakan atau bayangan dari Zat Yang Suci yang bernama Allah. Kemudian keadaan yang bernama *Wahdaniyat* (*tajalliyat wujudiyah fi'liyah* atau *a'yan kharijiyah*) adalah bayangan dari wahdah atau Haqiqat Muhammadiyah. Jadi seluruhnya bayangan dari Zat Yang Suci. Lebih jelasnya alam ini (*a'yan kharijiyah*) penampakan atau bayangan dari Asma Allah yang dikenal dengan Haqiqat Muhammdiyah ataupaun *A'yan Tsabitah*. Sedangkan Asma adalah penampakan dari Zat Yang Maha Suci. Jadi bayangan adalah sesuatu yang pada hakikatnya tiada namun ia ada bergantung kepada Zat Allah, sebagaimana bayangan suatu benda.

Penjelasan diatas dikuatkan dengan perkataan Ibn Arabi dalam kitab Futuhat: Jika Engkau nyatakan: "Tiada sesuatupun yang setara denganNya maka hilanglah bayangan sementara bayangan terbentang maka hendaklah engkau memperhatikan lebih teliti." Dalam kitab

Al-Jalalah beliau menjelaskan: "Segala sesuatu memiliki bayangan dan bayangan Allah adalah Arasy. Akan tetapi bukanlah setiap bayangan terbentang. Arasy bagi Tuhan adalah bayangan yang tidak terbentang, apakah engkau tidak memperhatikan bahwa jisim yang memiliki bayangan apabila diliputi oleh cahaya maka bayangannya ada padanya."

Bayanganyang dimaksud di sini adalah alam semesta. Manusia memiliki banyak bayangan jika dia disinari oleh beberapa cahaya yang datang dari berbagai arah, wajahnya akan muncul dalam berbagai cermin yang pada hakikatnya ia adalah satu namun dipatulkan oleh beraam cermin. Begitu pula Allah Esa dari segi ZatNya dan berbilang dari segi penampakanNya dalam gambaran serta bayanganNya dalam cahaya. Jadi jelas bahwa sebenarnya alam ini adalah bayangan yang hakikatnya tiada atau dikenal dengan batil. Ibn Arabi menjelaskan: "sebenar-benar ungkapan yang dikatakan oleh orang Arab bahwa; "segala sesuatu selain Allah adalah batil" karena siapa yang keberadannya tergantung kepada yang lain maka dia adalah tiada."

Ia juga mengungkapkan bahwa, sesungguhnya engkau tidak pernah ada sama sekali dan bukan pula engkau ada dengan dirimu atau ada di dalamNya atau bersamaNya dan bukan pula engkau binasa ataupun ada. Untuk menjelaskan perkataan ini ia mengutip perkataan Abu Said al-Kharraj menyatakan: *Aku mengenal Allah dengan menghimpun segala dua hal yang bertentangan. Artinya Dialah Yang Lahir dan Yang Batin tanpa keadaan yang lain. Dialah Yang Awal tanpa berawal, Yang Akhir tanpa berakhir, Yang Lahir tanpa jelas, Yang Batin tanpa tersembunyi.*

Hal ini jika difahami berarti bahwa manusia tidak memiliki keberadaan yang independen dalam arti keberadaannya pada hakikatnya adalah bayangan dari keadaan Allah. Karena pada hakikatnya manusia tiada, yang ada hanya Allah. Jadi manusia adalah penampakan, bayangan atau ayat Allah yang pada hakikatnya adalah tiada atau khayal. Karena suatu yang sifatnya khayal berjumpa dengan khayal seolah kelihatan nyata.

Tidak ada dalam wujud ini selain Allah, kita walupun ada (mawjudun) maka sesungguhnya keberadaan kita denganNya, barang siap yang keberadaannya dengan selain Allah maka ia masuk dalam

hukum ketiadaan. Maksudnya ialah bahwa Allah ada dengan sendiriNya dan tidak mengambil keberadaannya dari yagn lain. Sedangkan alam adalah ada karena Allah mengadakannya. Jadi alam adalah keberadaanyang mungkin ada yang pada hakikatnya tiada. Di sini kita harus membedakan antara wujud dan maujud. Wujud merupakan isim masdar yang berarti keadaan dan Maujud merupakan isim maf'ul berarti sesuatu yang mengada karena pengaruh lain . Bisa ditafsirkan bahwa Allah adalah keberadaan itu sendiri atau Zat Yang Maha Ada, sedang maujud adalah sesuatu yang menjadi ada disebabkan hal lain. Maujud merupakan 'objek' yang berarti sesuatu yang menerima pengaruh perbuatan yang lain. Jadi sesuatu yang menjadi ada karena adanya keberadaan yang lain bukanlah keberadaan yang sejati namun keberadannya bergantung kepada Wujud Yang Sejati. Keberadaannya disebut dengan khayal, artinya ia ada karena bergantung pada Wujud Sejati. Namun jia sesuatu tidak bergantung kepada Wujud Sejati tentu dia tiada, karena siapa yang akan memberikannya keberadaan? Jadi jelas yang dimaksud dengan *Wahdat al-Wujud* adalah bahwa wujud yang sejati adalah satu. Bukan berarti alam adalah Allah dan tidak berarti bahwa Allah adalah alam.

Kesatuan wujud ini juga dapat difahami dari sebuah hadis yang sering dikutip Ibn Arabi dalam menerangkan masalah *Wahdat al-Wujud* yaitu: Kanallahu wala syai'a ma'ahu artinya 'dahulu Allah tiada sesuatu apapun besertaNya'. Disempurnakan dengan perkataan *wa huwa alAna 'ala ma kana* artinya 'sekarang Ia sebagaimana keadaanNya dahulu'. Maksud dari kedua pernyataan ini tidak ada sesuatu apapun yang menyertai Allah selamanya dan segalaNya pada sisiNya adalah tiada. 'Tiada Tuhan selain Allah' artinya segala sesuatu berupa alam yang gaib dan nyata adalah bayangan Allah yang pada hakikatnya tiada. Karena segala sesuatu yang tiada bisa dijadikan Tuhan oleh manusia dan yang pada hakikatnya yang ada hanya Zat Allah Yang Maha Suci yang bernama Allah.

Yang dapat disimpulkan dari penjelasan di atas ialah, alam bisa dikatakan Allah dan bisa juga tidak. Dilihat dari keterbatasan alam dan hakikatnya yang merupakan khayal semata maka alam bukanlah

Allah. Namun jika dilihat bahwa alam tidak akan muncul dengan sendirinya dan mustahil ada wujid disamping Allah ataupun diataNya atau dibawahNya atau ditengahNya atau didalamNya atau diluarNya maka alam adalah penampakan Allah. Penampakan itu tiada lain allah jua adanya.

Dibalik itu semua dalam memahami hal ini bukanlah cukup dengan logika namun harus dibuktikan dengan penyaksian sebagaimana pernyataan Ibn Arabi: "Tauhid adalah penyaksian danbukan pengetahuan, barang siapa menyaksikan maka ia telah bertauhid barang siapa hanya mengetahui ia belum bertauhid."

Jadi beginilah yang dapat difahami dari Wahdat al-Wujud. Permasalahan Tanzih dan Tasybih akan lebih menjelaskan konsep Wahdat Wujud.

E. *TASYBIH* DAN *TANZIH*

Permasalahan Tasybi dan Tanzi juga merupakan polemik dari daulu ingga sekarang. Dalam al ini Ibn Arabi berpendapat bahwa dalam mengenal Allah manusia harus melihat TanzihNya (Kesecuian Allah dari segala sifat yang baharu) pada TasybihNya (KeserupaanNya dengan yang baharu) dan tasybihNya pada tanzihNya. Artinya untuk mengenal Allah harus menggabungkan dua aspek tadi sekaligus. Ibn Arabi sering mengutip perkataan Abu Sa'id Al-Kharraj: " Aku mengenal Allah dengan menggabungkan dua hal yang bertentangan." Menurutnya apabila seorang menganal Allah hanya dengan aspek tanzih berarti dia telah membatasi kemutlakanNya. Karena tanzih berarti menafikan segala sifat bagi Allah sperti yang dilakukan ole kalangan Mu'tazila yang melucuti Tuhan dari segala sifat, hingga Allah menjadi suatu yang tak bisa dikenal dan dijangkau. Al ini mengakibatkan terputusnya hubungan Tuhan dengan manusia. Kemudian jika hanya mengenal Allah dalam aspek tasybih saja seperti yang dilakukan kalangan al_mujassimah maka mengakibatkan keserupaan Tuhan dengan yang baharu.

Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa, pensucian dari orang yang mensucikan merupakan pembatasan bagi yang disucikan, karena ia

telah mengistimewakan Allah dan memisahkanNya dari sesuatu yang menyerupai, jadi pensucianNya dari suatu sifat yang wajib merupakan keterikatan dan keterbatasan, maka tidak ada di sana kecualai Yang terikat dan Maha Tinggi dengan kemutlakanNya dan ketidak terbatasanNya.

'Abd al-Raziq al-Qasyani menjelaskan mengenai hal ini bahwa tanzih berarti mengistimewakan Allah dari segala yang baharu yang sifatnya materi dan dari segala yang tidak pantas baginya pensucian dari sigat materi, hal ini berarti bahawa setiap seuatu yang berbeda dari yang lain maka ia tentu memiliki sigat yang bertentangan dari yang lain tersebut. Dengan begitu ia menjadi teriakt denagn suatu sifat dan erbatas dengan satu batasan. Jadi tanzih tersebut merupakan pembatasan. Lebih jelasnya, bahwa yang mensucikan telah mensucikan Allah dari sifat materi dan menyamakanNya dengan sifat rohani yang suci. Dengan begitu ia telah mensucikan Allah dari keterbatasan namun dengan sendirinya ia telah membatasNya dengan kemutlakan, sedang Allah Maha Suci dari ikatan keterbatasan dan kemutlakan, akan tetapi Ia Maha Mutlaq tidak terikat oleh tanzih maupun tasybih juga tidak menafikan keduanya.

Abd Karim al-Jily menerangkan mengenai hal ini bahwa, yang mensucikan mengosongkan Tuhan dari segala sifat sehingga dia menghilangkan kuasa Tuhan, yang menyerupakan Tuhan menghiasaiNya dengan sifat yang tak pantas aritnya memakaikan Tuhan dengan sifat selainNya (Mujassimah) sedang yang berada di antara keduanya (tidak mengosongkan dan tidak memakaikan) artinya seorang yang 'arif yang beada antara tasybih dan tanzih tidak menanggalkan apa yang pantas bagi Allah dan menyifatiNya dengan pakaian atau sifat yang tidak pantas bagiNya. Bahkan ia berkata Allah adalah Yang Lahir dan Yang Batin atau ia menyifati Allah dengan Lahir dan Batin. Aspek Batin merupakan hukum kesempurnaan bagiNya sedang aspek Lahir merupakan nyatanya Ia dalam segala yang ada."

Ada ungkapan-ungkapan kaum sufi yang mengisyaratkan tasybih yang dikenal dengan syatahat seperti ungkapan Biyazid: "Maha Suci

Aku betapa Agung keadaanKu." Begitu juga imam Junaid: "Tidak ada dalam jubah ini selain Allah." Al-Hallaj juga berkata: "Ana al-Haq." Abu Bakar as-Syibli berkata: "Aku adalah titik dibawah Ba." Perkatan ini semua mengandung tasybih al-Haq dengan yang baharu. Ada sebagian kaum yang mengkafifkan orang yang berkata demikian dan ada yang menta'wilkan. Kaum sufi berkata demikian dalam keadaan iluminasi dan menyaksikan Wajah Yang Satu hingga mereka menyatakan ungkapan syatahat (ungkapanyang janggal dalam keadaan fana). Sedangkan Fir'aun mengatakannya dalam kesadaran penuh akan keberadaan nafsunya dan keberadaan dirinya sebagi Tuhan dan tidak mengaku adanya Allah.

Ini semua berkaitan dengan ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat. Sepanjang sejarah pembicaraan ini taidak pernah habisnya, karena kasus Keesaan Tuhan terus bergulir. Ulama salaf mengimani ayat mutasyabihat dalam batasan tdiak menta'wilkan sebagaimana ungkapan Imam Malik: "Istiwa' itu diketahui artinya, kaifiyyahnya tidak diketahui,beriman dengannya wajib, bertanya mengenainya bid'ah." Ulama khalaf menta'wilkannya, ada yang menta'wilkannya dengan berkuasa dan mengatur. Sedang kaum Mu'tazilah mensucikan Tuhandari segala sifat apa lagi sifat yang bahari dengan alsan jika sifat itu qadim maka akan banyaklah yang qadim. Kaum mujassimah menyamakanNya dengan yang baharu dan seterusnya.

Berkaitan dengan muhkamat dan mutasyabihat ini dijelaskan dalam al-Quran surat Ali-Imran ayat 7:

Huwal lazi anzala…..

Artinya: Dialah yang menurunkan al-Quran kepadamu diantaranya ada yang muhkamat itulah ummul kitab (induk kiab) dan yang lainnya mutasyabihat."

Jadi ayat yang muhkamat mewakili aspek tanzih sedang yang mutasyabihat mewakili aspek tasybih. Mengenai ayat ini Ibn Arabi menafsirkan ayat muhkamat adalah yang mengandung makna yang satu yang merupakan asal kitab dan tidak dimasuki penyerupaan dengan yang baharu, sedang yang lain mutasyabihat. Mutasyabihat

ini yang mungkin memiliki dua makna atau lebih atas samr di situ antara yang haq dan yang batil, hal ini dikarenakan bahwa Allah memiliki Wajah Yang Esa dan Kekal setelah fananya makhluk yang tidak mengandung pluralitas dan keterbilangan disamping itu Allah juga memiliki wajah-wajah yang banyak sesuai dengan cermin-cermin penampakanNya berdasarkan potensi penampakanNya dan seluruhnya bersumber dari Wajah Yang Satu tadi. Pada wajah yang banyak inilah samar antara Haq dan yang batil maka turunlah ayat al-Quran agar ayat-ayat mutasyabihat diletakkan pada wajah-wajah yang sesuai dengan potensinya hingga setiap sesuatu berkaitan dengan yang lain sesuai dengan kesiapannya. Maka dari sinilah timbul ujian dan cobaan. Adapun orang 'arif yang muhaqqa yang mengenal Wajah Yang Kekal dalam berbagai gambaran dan bentuk mengenal wajah tersebut dari wajah-wajah yang mustasyabihat maka ia mengembalikannya kepada muhkamat melaksanakan perkataan penyari:

"Sungguh Wajah hanyalah Satu"

Namun jika engkau perbanyak cermin Ia menjadi terbilang."

Adapun orang yang terhijab (atau orang yang bengkok hatinya) dari kebenaran maka dia akam mengikuti yang mutasyabihat karena ia terhijab dari Yang Satu oleh yang banyak dan memilih keyakinan sesuai dengan seleranya untuk menyebarkan fitnah.

Jalan untuk mengenal yang muhkamat dan mutasyabihat adalah lewat cermin Muhammad Saw mengikuti ajarannya dengan memasrahkan pengetahun mengenai hal tersebut kepada Allah agar Allah membukakan kepad akita dan mengenalkan diriNya kepada kita. Hal ini yang dijelaskan oleh Ibn Arabi dalam kitabya Fusus al-Hikam dalam Fas Nuh As:

"Ketahuilah bahwa Allah menuntut dari hambanya untuk mengenalNya sebagaimana yang telah diterangkan oleh Lisan segala syariat dalam menyifatiNya, maka akal tidaklah boleh melampauiNya sebelum datangnya syariat, ilmu mengenaiNya pensucian dari sifat-sifat baharu, jadi seorang 'arif adalah orang yang memiliki dua pengenalan tentang Allah: pengenalan sebelum datangnya syariat dan pengenalan yang ia peroleh dari syara', akan tetapi syaratnya hendaklah

ia menyerahkan ilmu tersebut kepada Allah, jika Allah menyingkapkan baginya tentang ilmu itu maka hal itu merupakan anugrah dari pintu pemberian Zat Allah."

Kesimpulannya Allah Mutlak dengan keterbatasanNya dan Terbatas dengan kemutlakanNya. Dalam kata lain Allah Mutlak dari segi ZatNya Yang Maha Suci dari seala sifat dan terbatas dalam kemutlakan dengan nama-nama, sifat-sifat, af'al, dan mazahir kauniyah (fenomena-fenomena alam) yang merupakan tajalliyatNya yang tak terhingga. Jadi penampakanNya itu sendiri tidak terbatas, karena kalimatNya tidak pernah habis. Inilah yang disebut sebagai lautan yang tak bertepi.Dialah Yang Maha Esa dalam banyak rupa dan rupa yang banyak adalah pada hakikatnya wajah-wajah dari Zat Yang Esa. Yang banyak adalah tiada dan yang ada hanya Zat yang Esa. Dialah jami' atau penghimpun segalanya dan fariq yang membedakan segalanya dalam berbagai rupa. Aspek JamalNya (keindahan) mewakili tasybih dan aspek JalalNya (keagungan) mewakili tanzih keduanya mewujudkan Kamal (kesempurnaan) bagi ZatNya. Namun keseluruhannya itu menunjukkan kemutlakan yang tak terhingga.

Di atas semua itu pengenalan akan Allah adalah ketidak tahuan. Kelemahan untuk mengenalNya adalah pengenalan. Mengutip perkataan Abu Talib al-Makki: "Tiada ada yang mampu mengenal, "tidak ada yagn setata denganNya dan Dia Maha Mendengar dan Maha Melihat" kecuali "Tidak ada yang setara denganNya dan Dia Maha Mendengar dan Maha Melihat".

D. Penutup

Tampaknya ada pergeseran atau perkembangan pada sistem pemikiran Ibn Arabi. Awalnya cenderung paripathetik, Aristotelian, ketika menyatakan bahwa eksistensi adalah 'patokan' segala sesuatu. Kemudian berubah menjadi Platonis, dengan pendapatnya bahwa wujud yang sebenarnya bukan pada sesuatu yang tampak nyata dan konkrit ini tetapi pada yang transenden dan itu hanya satu, yakni Tuhan. Terakhir, berubah lagi menjadi paduan antara Platonis dan Aristotelian, yakni bahwa realitas adalah perpaduan antara yang

transenden dan yang nyata (*wahdat al-wujûd*), meski dengan pemikiran yang khas Arabian.

Pemikiran kesatuan realitas (*wahdat al-Wujud*) adalah gagasan orisinal Ibn Arabi. Meski dasar-dasar gagasan ini diambil dari pemikiran *ittihâd* (penyatuan manusia dengan Tuhan) al-Hallaj (858-913 M), tetapi ia berbeda dengannya. (1) Dalam teori al-Hallaj, persoalan yang ditekankan hanya hubungan antara Tuhan (*al-Lâhût*) dan manusia (*al-Nâsût*), bahwa sifat kemanusiaan hadir pada Tuhan dan sifat ketuhanan hadir hanya pada manusia, tidak pada yang lain; dalam teori Ibn Arabi menjadi lebih luas, yakni hubungan antara Tuhan (*al-Haqq*) dan semesta (*al-Khalq*). (2) Dalam teori al-Hallaj masih ada dualisme manusia dan Tuhan, dalam Ibn Arabi dualisme tersebut tidak ada, kecuali dualisme semu, nisbi; yang ada hanya keesaan. Yakni keesaan dengan dua wajah seperti satu mata uang. Dari satu aspek, realitas itu adalah Yang Benar, Pelaku dan Pencipta; dari aspek lain, ia adalah ciptaan, penerima dan makhluk.

Konsep ini selangkah lebih 'berani' dibanding gagasan emanasi al-Farabi atau yang lain, karena dalam emanasi masih ada jarak dan perbedaan antara Tuhan dan makhluk, baik dari kualitas maupun kuantitas; sementara dalam *wahdat al-Wujud* tidak ada lagi jarak diantara keduanya. Namun, itu bukan berarti semesta identik dengan Tuhan. Alam tidak lain hanya perwujudan dari asma-asma-Nya sebagaimana diikrarkan dalam syahadah *Lailaha illallah*. Yakni pengakuan bahwa mahluk-Nya bukanlah Tuhan tetapi keberadaan-Nya juga tidak tersamai oleh selain-Nya, sehingga tidak satupun wujud yang mandiri dan lepas dari-Nya.

Tulisan ini tidak akan melibatkan diri dan tidak akan menambah jumlah orang yang berpolemik ataupun menilai apakah wahdah al-wujud termasuk *pantheisme* atau tidak, tetapi sekedar menyatakan bahwa *wahdat al-Wujud* (kesatuan realitas) adalah gagasan terpenting dari metafisika Ibn Arabi.

Dalam perkembangan selanjutnya, gagasan wahdat al-wujud ini menjadi sebuah teori 'besar' tantang proses penciptaan semesta yang ditelorkan oleh Hamzah Fansuri dan Nuruddin Sumatrani dengan istilah '*martabat tujuh*'; *ahadiyah, wahdah, wahidiyah, alam arwah, 'alam al-Mitsal*, alam ajsam dan insan.

BAB IX
AL-JILLI 767-826 H./1365 – 1428 M; TEORI *AL-INSAN AL-KAMIL*

A. BIOGRAFI SINGKAT

Sumber-sumber terpercaya meneybutkan al-Jili bernama lengkap Abd. al-Karim bin Ibrahim bin Abd. al-Karim bin Ahmad. Julukannya adalah al-Jili, al-Kaylani dan al-Jaylani. Jaylan merupakan salah satu kawasan Persia. Konon, al-Jili adalah keturunan Abd. al-Qadir al-Jaylani (wafat di Baghdad pada tahun 561 H). Al-Jili lahir di Baghdad pada awal Muharam 767 H/1365 M. Menurut sumber paling valid, ia wafat di Zabid, Yaman, pada 826 H/1428 M.[188]

Al-J*il*i (768-826 H./1365-1421 M.)[189] yang secara populis dikenal sebagai ulama dan sufi, hidup pada masa ketika filsafat dan ilmu pengetahuan di dunia Islam telah memasuki masa suram dan kemunduran[190]. Bahkan kemunduran tersebut terjadi dalam berbagai lini kehidupan umat Islam Hal ini sebagai akibat dari jatuhnya Dinasti 'Abb*a*siyah sebagai kerajaan adikuasa yang dihancurkan oleh pasukan Mongol. Namun demikian pemikiran al-J*il*i tampak memperlihatkan ciri kesinambungan dengan pemikir-pemikir masa keemasan sebelumnya seperti al-Ghaz*al*i (w. 1111 M.)[191] dan Ibnu S*i*na (w. 1037 M.). Keduanya dianggap sebagai tokoh yang mewakili corak pemikiran masa keemasan, baik ciri tasawuf pada al-Ghaz*al*i maupun ciri filsafat Yunani Aristotelian pada Ibnu S*i*na.

Jatuhnya kota Baghd*a*d sebagai pusat Dinasti 'Abb*a*siyah pada tahun 1158 H. ke tangan bangsa Mongol bukan saja mengakhiri khilafah

'Abb*a*siyah, akan tetapi juga merupakan awal masa kemunduran dari politik dan peradaban dalam dunia Islam, karena pusat peradaban Islam yang sangat kaya dengan khazanah ilmu pengetahuan di kota Baghdad ikut lenyap dihancurkan oleh pasukan Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan. Dalam perspektif sejarah pemikiran, selanjutnya kemunduran yang dihadapi oleh umat Islam tersebut mendapatkan pengabsahan dari aliran teologi Jabariyah yang menyatakan bahwa semua yang terjadi itu merupakan takdir Tuhan yang harus diterima dengan lapang dada.[192]

Sebagai akibat lebih lanjut dari kehancuran dan kekalahan dunia Islam atas orang kafir telah mendorong muncul dan berkembangnya kecenderungan sufi tertentu dalam kehidupan kaum Muslimin. Melalui angan-angannya mereka berupaya mencari dunia nyata dari pemerintahan yang lebih tinggi di atas pemerintahan dunia, yakni *pemeritahan ruhani*. Dan ta'w*i*l merupakan suatu piranti yang digunakan sebagai konsiliasi tertentu antara diri mereka dengan dunia, dengan beralih dari kehilangan kepada penemuan, dari hampa kepada serba ada dan dari putus asa kepada harapan.[193]

Kehidupan dan pemikiran mistis saat itu telah mendominasi kehidupan masyarakat mulsim di seluruh dunia Islam[194] pada akhir abad kedua belas sampai awal abad keempat belas, tidak terkecuali tempat-tempat yang pernah disinggahi oleh al-J*i*l*i* sendiri dalam mengadakan perjalanan spiritualnya ke berbagai daerah, seperti Kusyi (India), Z*a*bid (Yaman), Makkah, Palestina dan Mesir.[195] Di beberapa daerah tersebut ia bersentuhan dengan berbagai budaya lokal dan aliran keagamaan di luar Islam. Oleh karena itu dalam karyanya yang berjudul *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awail wa al-Awakhir* , ia juga menjelaskan beberapa aliran di luar Islam dan berupaya menangkap esensi dari aliran-aliran tersebut.

Z*a*bid sebagai tempat yang banyak mempengaruhi dan membentuk pemikiran tasawuf al-J*i*l*i* adalah ibukota dari kerajaan Ban*i* Rasûliyyah (1229-1454 M.) yang merupakan pelanjut dari Dinasti Ayyûbiyyah yang berkuasa di Yaman hingga tahun 1229 M.[196] Betapapun tradisi Sy*i*'ah sudah lama mapan di kawasan ini, namun

dinasti ini tetap memakai paham Sunn*i* sebagai ideologi kerajaannya. Dari segi kondisi sosial, ekonomi dan politik Ban*i* Rasûliyyah pada saat kehidupan al-J*i*l*i* digambarkan sebagai salah satu kerajaan kecil yang sedang mengalami masa keemasannya, kekuasaannya terbentang dari Hij*a*z sampai ke Hadhramaut. Ia mempunyai hubungan yang baik dengan kerajaan-kerajaan lainnya, seperti Cina, Ayyûbiyyah dan Mamlûk Mesir. Kemajuan ekonomi didapatkan dari adanya jaringan perdagangan internasional Timur Jauh.[197]

Perkembangan pemikiran tasawuf falsaf*i*[198] tampaknya bukan merupakan ancaman bagi ajaran Sunn*i*, walaupun tasawuf jenis ini berkembang di kalangan Sy*i*'ah, bahkan pemerintahan Ban*i* Rasûliyyah menyokong berdirinya sebuah sekolah spesialis tasawuf falsafi yang didirikan oleh al-Jabart*i* guru dari al-J*i*l*i* .[199]

Ajaran tasawuf yang menjadi amalan ritual para sufi pada saat itu, memunculkan beberapa teori yang mencoba mencari akar dari ajaran tersebut.[200] Teori-teori tersebut kemudian banyak dipakai oleh kalangan orientalis dalam melihat kehidupan mistis di dunia Islam. Di antara orientalis yang memakainya adalah Reynold A. Nicholson yang menyatakan bahwa meskipun kehidupan mistis pada saat itu didirikan atas dasar pokok ajaran tasawuf Islam, akan tetapi telah terjadi penambahan ajaran-ajaran dari luar Islam, sehingga tasawuf pada saat itu tidak sebagaimana asalnya dan dalam banyak hal telah terjadi perubahan, karena pengaruh keadaan setempat dan tekanan-tekanan politik.[201]

Terlepas dari benar tidaknya teori-teori tersebut, tapi yang jelas dalam al-Qur'*a*n sendiri sebagai ajaran dasar Islam secara implisit telah banyak menyebutkan ajaran-ajaran tentang tasawuf. Hal ini juga dapat menjadi sanggahan atas pemikiran Nicholson di atas. Salah satu ayat al-Qur'*a*n yang mengandung makna tasawuf adalah:

"Dan apabila hambaKu bertanya kepada engkau tentang halKu, maka sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku perkenankan do'a orang yang meminta, bila ia meminta kepadaKu, tetapi hendaklah ia mengikut perintahKu, serta beriman kepadaKu; mudah-mudahan mereka mendapat petunjuk".[202]

B. KONDISI SOSIOKULTUR

Al-J*i*l*i* lahir pada awal bulan Muharram tahun 767 H. di sebuah desa di wilayah Baghd*a*d dan ia meninggal dunia dalam usia 59 tahun atau diperkirakan pada tahun 825 H. di Z*a*bid (Yaman). Data tentang kelahirannya ini termuat dalam gubahan sya'irnya.[203] Al-J*i*l*i* muda adalah orang yang sangat senang melakukan pengembaraan spiritual dari satu tempat ke tempat lainnya. Ketika usia 20 tahun ia mengawali pengembaraannya ke daerah Kusyi (India).[204] Di Kusyi ia pertama kali mengenal ajaran selain Islam, yakni ajaran Hindu lengkap dengan acara ritualnya, namun di Kusyi ia tidak tinggal lama. Ia kemudian melanjutkan pengembaraannya menuju Persia, di sini ia mempelajari bahasa Persia dan menulis buku yang diberi judul "*Jannat al-Ma'arif wa Ghayat al-Murid wa al-Ma'arif*".[205]

Pada tahun 796 H. saat ia menginjak usia 29 tahun, ia kemudian hijrah dari Persia menuju Z*a*bid (Yaman). Di Kota ini ia menemukan guru spiritual yang cocok bagi dirinya, yang di kemudian hari sangat mempengaruhi jalan pemikirannya dalam bidang tasawuf. Ia adalah Syeikh Syar*i*f al-D*i*n ibn Ism*a*'il al-Jabart*i* yang lebih dikenal dengan sebutan "al-Jabart*i*", seorang sufi yang sangat terkenal pada zamannya.[206] Setelah tiga tahun tinggal bersama guru dan teman-temannya di Z*a*bid. Pada tahun 799 H. Ia melanjutkan kembali pengembaraannya ke tanah suci Makkah. Di sini ia bergabung dengan kelompok sufi yang mengamalkan *thariqah*-nya di sekeliling Baitull*a*h. Di kalangan sufi saat itu berkembang suatu pendapat bahwa *Ism Allah al-A'zham*[207] adalah "*Huwa*", al-J*i*l*i* merasakan kejanggalan pendapat yang banyak berkembang tersebut, ia kemudian meluruskan pendapat tersebut dengan penjelasan yang bisa diterima oleh kalangan sufi. Menurutnya, "Huwa" adalah *dhamir gha'ib* (kata ganti ketiga) sebagai nama mulia dz*a*t Ketuhanan. *Ism Allah al-A'zham* terkuak maknanya apabila bisa menyaksikan Allah dengan mata hati dalam setiap keadaan.[208] Sejak saat itu kredibilitasnya sebagai seorang sufi menjadi diakui oleh kalangan sufi di Makkah.

Pada bulan Rab*i*'ul Awal tahun 800 H. ia pulang kembali ke

Z*a*bid dan tinggal selama tiga tahun. Pada bulan Rajab 803 H. ia melawat ke Kairo. Di Kairo ia menyaksikan suasana keilmuan al-Azhar dan mengadakan temu ilmiah bersama ulama-ulama al-Azhar, dan temu ilmiah tersebut bisa membuahkan karya tulisnya yang memaparkan ajaran tasawuf dalam untaian keindahan bahasa. Karya tulis tersebut ia beri judul "*Ghaniyat Arbab al-Sima*"[209] Dari Mesir ia melanjutkan petualangan spiritualnya menuju Gazah (Palestina). Dari Gazah kemudian ia kembali lagi ke Z*a*bid. Di kota ini al-J*i*l*i* menghabiskan sisa-sisa umurnya sebagai seorang *mursyid* (pembimbing spiritual) di Masjid Jabart*i*, setelah gurunya al-Jabart*i* wafat.

Sebelum ia mendapatkan guru yang diidam-idamkannya, yakni Syeikh al-Jabart*i*, ia berguru kepada Syeikh al-Maqdis*i* (w. 798 H.) seorang *faqih* yang sufi. Dari al-Maqdis*i* ia mendapatkan banyak pengetahuan agama yang elementer, ia sendiri mengakui bahwa banyak memperoleh ilmu dari Syeikh al-Maqdis*i* tersebut. Selanjutnya ia berguru kepada Ibn Jam*i*l, sufi yang mendapatkan julukan *Syams al-Syumûsy*.[210] Pada akhirnya ia berguru pada seorang sufi besar, Syeikh al-Jabart*i*. Dari Syeikh al-Jabart*i* ia mendapatkan ilmu tentang dasar-dasar tasawuf dan pengalaman ruhaniyah yang mendalam. Ia memuji gurunya dengan sebutan *Sayyid al-Auliya' al-Muhaqqiqin* (pemimpin para wali) dan *al-Quthb al-Kamil wa al-MuH aqiq al-Fadhil* (wali kutub yang paripurna dan utama).[211]

Pada awalnya Syekh al-Jabart*i* adalah seorang pengikut *thariqat al-Qadiriyah*, namun setelah mendalami ajaran tasawuf Ibn 'Arab*i*, ia tertarik dan mendirikan sebuah sekolah *takhashshus* (spesialis) yang mengkhususkan pada pengajaran tasawuf falsafi, sebagai perimbangan terhadap para *fuqaha*' yang lebih banyak menyerang tasawuf falsafi. Sekolah ini mendapatkan dukungan yang kuat dari Sultan Ban*i* Rasûliyah sebagai penguasa di Yaman. Sekolah inilah yang diwariskan al-Jabart*i* kepada muridnya al-J*i*l*i* setelah ia wafat.[212]

Di samping belajar kepada para guru yang mempengaruhi jalan pikiran al-J*i*l*i* dalam bidang tasawuf, ia juga banyak bergaul dengan para sufi dan ulama pada masanya dan hal ini setidaknya juga punya pengaruh dalam pembentukan pemikirannya, walaupun tidak sebesar

pengaruh para gurunya. Baik dari para sufi yang beraliran *tasawuf falsafi*[213] maupun *tasawuf 'amali* (Sunn*i*). Al-J*i*l*i* menyebut mereka dengan *al-Ikhwan* (saudara). Beberapa ikhw*a*n yang disebut oleh al-J*i*l*i* adalah 'Im*a*d al-D*i*n *Yahya* ibn Ab*i* al-Q*a*sim al-Tusan*i* al-Maghrib*i*, Bah*a*' al-D*i*n Muhammad ibn Syeikh al-Naqsaband*i* (w. 717 H.), seorang pendiri thar*i*qat al-Naqsabandiyyah, dan juga beberapa ulama fiqh, di antaranya: Hasan ibn al-Majnûn dan al-Faq*i*h Ahmad al-Jub*a*'*i*.[214] Ia juga menyebutkan beberapa temannya sebagai sesama murid al-Jabart*i* seperti Muhammad ibn Ab*i* al-Q*a*sim al-Majaz*i* (w. 829 H.), Ahmad al-Ma'bid*i* (w. 815 H.), Muhammad ibn Sy*a*fi'*i* dan Ahmad al-Raddad.[215] Itulah lingkungan internal yang cukup berpengaruh besar dalam membentuk pola dan corak dalam pemikiran tasawuf al-J*i*l*i*.

C. SUMBER PEMIKIRAN

Sebagaimana layaknya seorang muslim, al-J*i*l*i* senantiasa mendasari pandangan-pandangannya pada al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun demikian pendasaran pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s secara tidak langsung tampak lebih dominan. Al-J*i*l*i* lebih cenderung mendekati teks-teks wahyu dengan pendekatan substansial, dalam arti ketika ia mengartikan ayat tidak melalui makna *H arfi*, akan tetapi mencari makna yang terdalam dari ayat tersebut. Makna-makna ayat yang diungkapnya sangat terkait dengan kecenderungan dan pemikiran-pemikiran dasarnya dan hal ini senantiasa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks.

Landasan pemikiran al-J*i*l*i* terhadap al-Qur'*a*n dan al-Had*i*s dari semua hasil pandangannya tentang konsepsi *Al-Insan al-Kamil* ditegaskan dalam sebuah statemennya yang menyatakan bahwa *"setiap ilmu yang tidak didasari oleh al-Kitab dan al-Sunnah adalah sesat"*. Akan tetapi menurut al-J*i*l*i*, kebanyakan manusia dalam mengkaji kitab-kitab tasawuf tidak mengetahui pertaliannya dengan sumber asal (al-Qur'*a*n dan al-Hadis), karena *kepicikan* wawasan dan keilmuannya, sehingga timbul persepsi yang salah tentang berbagai konsepsi yang ada dalam pemikiran tasawuf.[216]

Apabila al-Qur'*a*n dan al-Sunnah sebagai dasar atau landasan pemikiran al-J*i*l*i*, maka *ta'wil*, pengalaman ruhani dan *al-Saqafah al-Sa'idah* (akumulasi dari hasil pemikiran pada masa lalu dan masanya, yang meliputi pemikiran tasawuf, filsafat, fiqh, sastra dan lainnya yang selaras dengan ajaran al-Qur'an dan al-Hadis) [217] adalah metode dan sumber inspirasi al-J*i*l*i* dalam merumuskan dan menghasilkan konsepsinya.

Ada perbedaan yang mendasar dari metode *ta'wil* yang digunakan oleh kalangan *mutakallimûn*, yang dalam hal ini diwakili oleh kelompok Mu'tazilah dengan kalangan sufi falsaf*i*. Mu'tazilah dengan metode *ta'wil*-nya menarik pengertian teks ayat pada pemahaman yang bersifat rasional, sedangkan para sufi menarik pengertian ayat pada pemahaman yang bersifat *dzawqiyyah* (rasa/intuitif), di mana rasa tersebut sebagai hasil dari pengalaman ruhaninya. Mereka menyangsikan kebenaran *ta'wil* melalui pemikiran, penalaran dan logika.

Ta'wil menurut para ahli tafs*i*r adalah menyingkap makna yang tertutup (tersembunyi, tersirat). *Ta'wil* juga dipahami sebagai mengalihkan makna ayat pada makna yang sesuai dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya, makna yang dimungkinkan oleh ayat tersebut tidak bertentangan dengan *al-Kitab* dan *al-Sunnah* melalui cara *istinbath*.[218] Oleh karena itu, *ta'wil* seringkali berkaitan dengan *istinbath*, sementara *tafsir* umumnya didominasi oleh *naql* dan *riwayah*. Pembedaan ini mengandung satu dimensi penting dari proses *ta'wil*, yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan dalam menemukan maknanya.[219]

Peran pembaca atau *mu'awwil* di sini bukan sebagai peran mutlak, dalam pengertian melalui *ta'wil* teks ditundukkan pada kepentingan subyektif. *Ta'wil* harus didasarkan pada pengetahuan mengenai

---

[188] Menurut Nicholson, al-Jili wafat pada 820 H. Goldziher dan Massignon memperkirakan wafatnya al-Jili antara 811 hingga 820 H. Sedangkan menurut Brockelmann adalah tahun 832 H/1428 M. (C. Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, terj., Abd. al-Halim al-Najar, Dar al-Ma'arif, cet. III, t.Th., II, 284).

[189]D.S. Margoliout, '*Abd Al-Karim*, dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hal. 7.

[190]Dawam Rahardjo, *op. cit.,* hal. 5.

beberapa ilmu yang berkaitan erat dengan teks, yang termasuk dalam konsep *tafsir*. *Mu'awwil* harus mengetahui benar seluk beluk tentang tafsir sehingga ia dapat memberikan *ta'wil* yang diterima terhadap teks, yaitu *ta'wil* yang tidak menundukkan teks pada kepentingan-kepentingan subyektif, kecenderungan pribadi, dan ideologinya.[220]

Seperti *hermeneutika* klasik dalam tradisi Barat, *ta'wil* di dalam tradisi Islam tumbuh dari latar belakang pemikiran yang memandang bahwa bahasa merupakan wadah makna, dan adanya kesadaran bahwa semua teks keagamaan atau keruhanian memiliki makna b*a*thin yang tersembunyi di balik ungkapan lahir. Dalam sejarah tasawuf, tradisi *ta'wil* bermula dari ikhtiar orang '*a*rif untuk memahami al-Qur'*a*n secara lebih mendalam. Menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'*a*n digolongkan ke dalam beberapa jenis dan untuk tiap-tiap jenis diperlukan metode pemahaman atau penafsiran yang berbeda-beda. Sebagai metode penafsiran atau ilmu tafs*i*r, pada awalnya *ta'wil* dirintis oleh Ja'far al-Sh*a*diq pada abad ke-8 dan kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh hermeneutika seperti al-Sulam*i*, Sahl al-Tustar*i*, al-Qusyair*i*, al-Ghaz*a*l*i*, Ibn 'Arab*i*, Rum*i*, Ruzbihan al-Baql*i* dan lain-lain.[221]

Sumber pemikiran al-Jili yang berasal dari *al-S̲aqafah al-Sa'idah*, lebih banyak didapatkan dari ajaran-ajaran yang disampaikan oleh gurunya melalui kitab-kitab karangan Ibn Arab*i* seperti *al-FutûH at al-Makkiyah* dan *Fushûsh al-H ikam* dan sufi-sufi lainnya, di samping ia juga menelaah secara langsung kitab-kitab para sufi tersebut. [222] Dari hasil penelaahannya terhadap kitab *Al-Futûh̲at al-Makk*iyah,al-Jili menghasilkan karya tulis yang berjudul *Syarh̲ al-Futûh̲at al-Makk*iyah *wa Fathal-Abwab al-Mughallaqat m*in *al-'Ulûm al-Ladûn*iyyah. Semuanya tampak melatar belakangi lahirnya konsep *al-Insan al-Kamil*. Apabila dilihat corak pembahasannya maka karya-karya tersebut adalah

[191]al-Ghazali hidup ketika dunia Islam berada pada tingkat perkembangan pemikiran yang tinggi. Pemikiran-pemikiran ini tidak terhenti sebagai hasil olah budi individual, tetapi berkembang menjadi aliran-aliran dengan metode dan sistemnya masing-masing. Muh̲ammad Yasir Nasution, *op.cit.,* hal. 17.

[192]Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Mac Millan Press, 1974), hal. 433.

perpaduan antara filsafat dan tasawuf. Dengan demikian, filsafat juga merupakan sumber pemikiran al-J*ili* yang tidak langsung.

Kalau sumber-sumber tersebut ditelusuri lebih jauh lagi, maka konsep yang dihasilkan para sufi sebelum al-J*ili*, seperti Ibn 'Arab*i* dengan konsep *Wahdat al-Wujud*, al-Busth*a*m*i* dengan teori *al-Ittihad* dan al-Hallaj dengan konsep *Hulul* dan teori kenabiannya serta al-Ghaz*a*l*i* dengan teori cahayanya yang ada dalam *Misykat al-Anwar* merupakan kesinambungan pemikiran dengan filsafat Islam yang menyatakan bahwa alam semesta ini berasal dari pancaran Tuhan. Hal ini sebagaimana dikemukakn oleh al-Far*a*b*i*, sedangkan teori itu sendiri dipengaruhi oleh filsafat Plotinus dan Plato.[223]

D. PEMIKIRAN SUFISTIK AL-JILI

Al-J*ili* menuangkan konsep-konsep tasawufnya secara utuh dalam kitabnya yang berjudul *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awail wa al-Awakhir* . Kitab ini terdiri atas bab-bab yang berisikan perpaduan dari berbagai pokok bahasan, yakni meliputi pembahasan tentang filsafat ketuhanan, alam, esensi ibadah dan lain-lainnya. Namun demikian yang tampak sebagai fokus perhatiannya adalah tentang konsep manusia yang dibahas secara khusus dalam satu bab tersendiri dengan judul *Al-Insan al-Kamil* . Menurutnya bahasan-bahasan dalam bab lainnya diperuntukkan sebagai penjelas terhadap bab *Al-Insan al-Kamil* tersebut. Ia menyebutnya sebagai '*umdah*[224] (pokok) dari bab-bab lainnya.

Untuk dapat menggambarkan corak pemikiran tasawuf al-J*ili* secara tepat, maka perlu kiranya diketengahkan terlebih dahulu corak

---

[193]Hassan Hanafi, *Agama,* I*deolog*i *dan Pembangunan,* terj. Sonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), hal. 68.

[194] Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, ed. Rasyîd Ridhâ', Kairo: t.p., t.t.), I, 179.

[195]Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim al-Jili Failasuf al-Shûfiyah*, (Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988), hal. 15-19.

[196]C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyâs Hasan, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 103-104.

pemikiran tasawuf dalam perkembangannya sejak zaman Rasûlullah. Dalam periodisasi sejarah, terbentuknya tasawuf itu melalui tiga tahapan, yakni: *Pertama,* tahap kemunculan tasawuf yang ditandai dengan perilaku *zuhûd* (sufi) dari kehidupan Rasûlullah, para sahabat dan tabi'in. Mereka lebih berorientasi terhadap kehidupan yang abadi (akhirat). Kelompok ini dikenal dengan sebutan *Ahl al-Shaffa'*.[225] Sedangkan konsep *wali* atau *quthb* pertama kali dikenal dalam literatur para sufi yaitu dengan munculnya figur *Uways al-Qarni* yang diidentifikasi sebagai hamba yang shalih.[226]

Kedua, tahap *al-tamkin* (pembentukan), yaitu beralihnya konsep *zuhûd* kepada konsep *ma'rifah*, dan *zuhûd* dalam hal ini dipahami sebagai

[197]*Ibid.,* hal. 104.

[198]*Tasawuf falsafi*, adalah corak ajaran tasawuf yang sistem ajarannya menggunakan pemikiran filosofis. Lihat 'Abd Al-Qadîr Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 19; Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Faham Wahdat al-Wujûd*, dalam *Islam Perspektif*, (Yogyakarta: 1995), hal. 35-38.

[199]Yusuf Zaidan, *'Abd Al-Karim, op. cit.,* hal. 39.

[200]Setidaknya ada lima teori yang berkembang sampai sekarang, yakni: *Pertama* pengaruh kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Begitupun para *zahid* dari para sufi Islam yang memilih hidup mengasingkan diri atas pengaruh pola kehidupan para *rahib* tersebut. *Kedua*, pengaruh filsafat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa roh manusia itu bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Sementara badan jasmani manusia dipandang sebagai penjara bagi roh tersebut. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam Samawî. Manusia harus senantiasa membersihkan roh dengan cara meninggalkan kehidupan materi, kemudian berkontemplasi. *Ketiga,* pengaruh filsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud yang ada di alam semesta ini memancar dari dzât Tuhan. Roh manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Akan tetapi, karena roh manusia masuk ke alam materi, maka roh tersebut menjadi kotor, untuk dapat kembali ke tempat asalnya roh manusia harus dibersihkan dengan cara mendekati Tuhan agar bisa bersatu dengan Tuhan. *Keempat*, pengaruh paham nirwana dari ajaran Buddha yang menyatakan bahwa untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan aktivitas dunia dan memasuki hidup kontemplasi. *Kelima*, ajaran Hinduisme yang mendorong manusia untuk meninggalkan kenikmatan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan antara *Atman* dengan *Brahman*. Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 58-59.

sarana menuju *ma'rifah*. *Ma'rifah* dijabarkan pertama kali secara sistematis oleh Dzûn al-Nûn al-Mishr*i*. *Ma'rifah* pada saat itu mengambil bentuk yang khusus bagi para sufi, dikisahkan bahwa al-Busthâmî mendapatkan *maqam al-ma'rifah* setelah ia melakukan ibadah selama empat puluh tahun sebagaimana layaknya ibadah para sufi.[227] Konsep *ma'rifah*, pada kurun berikutnya ditarik oleh al-Hall*a*j (w. 309 H.) pada pemahaman yang lebih ekstrim, yaitu manusia *kamal* (sempurna) sebagai gambaran Tuhan dan tempat *tajalli* (penampakan) dz*a*t Tuhan.

Ketiga, adalah tahap penyempurnaan, di mana konsep-konsep sebelumnya direkonstruksi secara lebih sistematis dengan menggunakan term-term filsafat Islam. di antara tokoh-tokoh tasawuf pada masa ini adalah al-Suhraward*i*, Ibn 'Arab*i* dan Al-J*i*l*i*.

Pada tahap penyempurnaan di atas, ada juga beberapa kesamaan pandangan dari para sufi tentang kedudukan manusia sempurna. Persamaan-persamaan tersebut adalah: *pertama*, manusia sempurna sebagai poros dari segala yang ada (*quthb*); *kedua*, manusia sempurna sebagai perantara antara Allah dengan alam (*wasithah*); *ketiga*, manusia sempurna sebagai tempat penampakan (*mazhhar*) diri Tuhan; dan *keempat*, manusia sempurna sebagai tempat bercerminnya Tuhan (*nuskhah*) terhadap alam.[228]

Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran tasawuf dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-J*i*l*i*, *Al-Insan al-Kamil* . Pertemuan itu terjadi karena antara tasawuf dan falsafat keduanya memandang obyek yang sama tentang manusia, yakni bahwa manusia itu memiliki dua dimensi; dimensi lahir yang bersifat *materi* dan dimensi bathin yang bersifat *immateri*. Dimensi bathin memiliki dua daya, yaitu akal (*nazhariyah*) yang berpusat pada otak dan daya rasa (*intuitif*) (*dzawqiyah*) yang berpusat pada *qalb*, masing-masing sebagai sarana menuju Tuhan (*ma'rifah fi Allah*).

---

[201]Reynold A. Nicholson, *Fi Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, trans. Abû 'Alâ al-'Afifî, (Kairo: tp., 1956), hal. 64-65.

[202] Qs. al-Baqarah (2): 186.

Pemikiran tasawuf dan filsafat juga mempunyai titik tekan yang sama dalam melihat manusia, yakni memiliki kecenderungan untuk melihat obyek manusia yang bersifat *immateri*. Dimensi *immateri* ini dipandang sebagai substansi dari manusia. Manusia mempunyai makna apabila dimensi substansialnya ini masih ada. Akan tetapi jika sudah lepas dari diri manusia, maka sudah dikatakan *mayat*.[229]

E. KARYA TULIS AL-JILI

'Abd al-Kar*i*m al-J*i*l*i* adalah figur sufi yang kreatif menulis dalam bidang tasawuf. Karya-karya tulis tersebut masih tersebar dan belum banyak diketemukan; karya-karyanya ada yang masih berupa manuskrip yang tersimpan di perpustakaan berbagai negara. Hanya ada empat kitab yang sudah dicetak dan dipublikasikan secara luas, yaitu: *Al-Insan al-Kamil, H aqiqat al-H aqaiq, al-Manazhir al-Ilahiyyah* dan *Maratib al-Wujud*. Sedangkan jumlah karya tulisnya secara pasti belum diketahui.[230] Karya-karyanya yang telah berhasil diidentifikasi oleh Yûsuf Zaid*a*n adalah sebagai berikut:

1) *Al-Kahf wa al-Raqim*, Kitab ini membahas tentang *syarh* Basmalah. Bab III kitab ini menerangkan tentang rahasia sifat dan nama Allah SWT.
2) *Al-Manazhir al-Ilahiyyah*, Kitab ini berisi tentang cerita perjalanan *musyahadah*-nya dengan Tuhan.
3) *Ghaniat Arbab al-Sima'*, menerangkan adab-adab seorang sufi, ditulis

---

[203]al-Jili , *al-Nadirat al-'Ainiyyat*, dalam Yusuf Zaidan, *'Abd Al-Karim al-Jili*, 15. Menurut Ritter ia diperkirakan lahir pada tahun 1365 H./1366 M., dan wafat pada tahun 1400 H./ 1417 M.

[204]Yusuf Zaidan, *'Abd Al-Karim al-Jili*, 15-16.

[205]*Ibid.,* hal. 15. Walaupun buku tersebut di atas menggunakan judul bahasa Arab, namun isinya berbahasa Persia.

[206]*Ibid.,* hal. 16.

[207]*Ism Allah al-A'zham*, dalam konteks sufi lebih dimaksudkan sebagai suatu nama rahasia antara seorang hamba dengan *Khaliq*-nya yang tidak bisa diketahui oleh orang lain. Nama yang memuat semua nama-nama, Ism al-A'zhâm adalah Allah, isim dzât yang disifati dengan segala sifat dan nama. ('Abdul Mun'im al-Hifni, *Al-Mu'jam al-Shûfi*, Kairo, Dar al-Rosyad, 1997, 22).

pada Tahun 803 H. di Kairo.

4) *Jannat al-Ma'arif wa ghayat al-Murid wa al-'Arif*, Risalah ini ditulis al-J*ili* di Persia, sebelum ia pindah ke Yaman.

5) *Al-Kammalat al-Ilahiyah*, kitab ini selesai ditulis tahun 805 H. di Zabid Yaman.

6) *Al-Insan 'Ain al-Jûd*, Kitab ini membentangkan konsep tentang manusia sebagai cermin dari Tuhan.

7) *Al-Qamus al-A'dzam* , kitab ini masih dalam bentuk manuskrip.

8) *Al-Safar al-Qarib*, kitab ini berisi karangan pendek tentang adab dalam melakukan pengembaraan spiritual.

9) *SyarH Musykilat al-FutûH at*, naskah kitab ini terdapat di Damaskus.

10) *Al-Isfar 'an Risalat al-Anwar*, kitab ini sebagai *syarH* (penjelas) dari kitab Ibn 'Arab*i* yang berjudul *Al-Isfar 'an Nataij al-Asfar*.

11) *Al-Nadhirat*, kitab ini berisi kumpulan syair-syair sufi yang terdiri-dari 540 bait syair.

12) *Al-Qashidah al-WaH idah*, kitab ini tersimpan di Baghd*a*d dalam bentuk manuskrip tulisan tangan.

13) *Musamarat al-H abib*, kitab ini yang membicarakan tentang perjalanan Nabi Mûsa dan seorang pemuda Yûsa' Ibn Nûn untuk menjumpai al-'Abd al-Sh*a*lih.

14) *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*, ini merupakan karya dari al-J*ili* yang paling terkenal. Ia membentangkan tentang konsepnya "*Al-Insan al-Kamil* ", yang banyak mengundang perhatian dari para tokoh Sufi sesudahnya, sehingga banyak kitab-kitab yang memberikan syarh terhadap kitab ini, seperti: *Muwadhahat al-H al* karya Ahmad al-Ansh*a*ri, *Kasyf al-Bayan* karya al-Nabilis*i*, Syarh 'Al*i* Zada 'Abd al-B*a*q*i* ibn 'Al*i* dan Syarh Syeikh 'Al*i* ibn Hij*a*z.

15) *Arba'ûn Muathinan*, kitab ini berisikan sulûknya seorang sufi.

[208]Al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* Juz. I, 59-61.

[209]Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim*, 19.

[210]Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim*, 19.

[211]Al-Jili, *al-Insan al-Kamil* 39.

16) *Manzil al-Manazil*, kitab ini berisi tentang adab sulûk.
17) *Al-Mamlakah al-Rabbaniyah*.
18) *Al-Marqûm fi Sirr al-Tawhid al-Majhûl wa al-Ma'lûm*.
19) *Al-Kunz al-Maktûm*.
20) *Al-Wujud al-Mutlaq*.
21) *Bahr al-H udûs wa al-Qidam wa Mawjid al-Wujud wa al-'Adam*.
22) *Kitab al-Ghayah*, kitab ini berisi cara mengetahui makna ayat al-Qur'*a*n dan al-*Hadits* yang *Mutasyabihat*.
23) *'Aqidat al-Akabir al-Muqtabasah min al-Ahzab wa al-Salawat*.
24) *'Uyûn al-H aqaiq*.
25) *Zulafat al-Tamkin*.
26) *Maratib al-Wujud,* kitab ini berupa karangan ringkas yang menjelaskan tentang tingkatan dari maq*a*m-maq*a*m yang dilalui para sufi dari tingkat *al-'Ammah al-Muthlaq* sampai *Al-Insan al-Kamil* .[231]
27) *H aqiqat al-Haqa'iq*.

F. PENUTUP

Kegandrungan bertemu Sang Kekasih (Allah SWT) mengilhami al-Jili untuk melanjutkan pengembaraan ritualnya. Dengan berbekal eksperimen asketis (*zuhud*), al-Jili menempuh perjalanan menuju Makkah di akhir tahun 799 H. (usia 32 tahun) Di sana al-Jili melakukan kontak batin dengan mistikus-mistikus *Bayt Allah* untuk mengasah ketajaman bakat penerawangan esoterisnya. Pada tahun 803 H. (usia 36 tahun), al-Jili mengunjungi universitas al-Azhar Kairo dan memodifikasi kitab *Ghaniyyah Arbab al-Sima'*; karya elaboratif atas

[212]Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim*, 39.

[213]Aliran *Tasawuf falsafi* ini cenderung mensistemasikan ajaran tasawuf pemikiran filosofis. Aliran *tasawuf 'amali* ini lebih menekankan pada pengalaman ritual sufi melalui tharîqah-tharîqah. Ia lebih bersifat dogmatis. (Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial,* 38).

[214]Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim*, 44-45.

[215]Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim*, 35-36.

tema-tema sufi dan balaghah. Rindu tebal menyelimuti al-Jili pada tahun 805 H. (usia 38 tahun) yang menuntunnya kembali ke Yaman untuk bertemu kembali dengan Syaikh Syarf al-Din al-Jabarti (w. 806). Al-Jabarti adalah guru *tasawuf falsafi* terkemuka di Yaman. Madrasah thariqaat al-Jabarti serius dalam mempromosikan karangan-karangan fenomenal Ibn 'Arabi. Sufisme Ibn 'Arabi berkembang di Yaman tanpa ada resistensi dari kalangan *fuqaha'*, karena tarekat al-Jabarti sepenuhnya didukung oleh kekuasaan Bani Rasul, dinasti sekte Sunni yang menguasai Yaman. Di lingkungan thariqah inilah al-Jili terpengaruh oleh *esoterisme* Ibn 'Arabi.

Dukungan penguasa terhadap thariqah al-Jabarti merupakan realitas sosio-politik kondusif yang menjadi momentum bagi al-Jili untuk memodifikasi karya-karyanya. *Pertama*, *Syarh Futuhat al-Makiyyah wa Fath al-Abwab al-Mughlaqat min al-'Ulum al-Laduniyyah*. Al-Jili tidak hanya memberikan komentar sebagaimana yang diberikan oleh komentator-komentator karya Ibn 'Arabi. Ia bahkan berani mengkritik Ibn 'Arabi dan menawarkan perspektif baru dalam berbagai objek persoalan. Kedua, *al-Kahfi wa al-Raqim fi Syarh bism Allah al-Rahman al-Rahim*. Karya ini menjelaskan secara simbolik misteri-misteri di balik lipatan-lipatan huruf *basmalah. Ketiga, al-Qamus al-A'dzam wa al-Namus al-Aqdam fi Ma'rifat Qadr al-Nabi. Keempat*, *Kasyf al-Ghayat fi Syarh al-Tajaliyyat. Kelima, al-Isfar 'an Risalah al-Anwar*, komentar atas *al-Isfar 'an Nata`ij al-Asfar karya Ibn 'Arabi. Keenam, al-Nadirat al-'Ayniyyah fi al-Badirat al-Ghaybiyyah* yang berisi 540 kasidah-kasidah sufi. *Ketujuh, al-Manadzir al-Ilahiyyah. Kedelapan, al-Kamalat al-Ilahiyyah. Kesembilan, Insan 'Ain al-Jud wa Wujud al-Insan al-Mawjud; Kesepuluh, Kasyf al-Sutur. Kesebelas, Risalah Sabahat; 12) al-Qashidah al-Wahidah. Ketigabelas, Musamarat al-Habib wa Musayarat al-Shahib. Keempatbelas, Tafsir al-Khadhm al-Zâkhir wa al-Kanz al-Fakhir*. Dalam tafsir ini al-Jili menginterpretasikan ayat-ayat al-Quran dengan menggunakan pendekatan filsafat sufistiknya. Dan, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa`il.* Jumlah karya al-Jili kurang lebih mencapai tiga

[216]Al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* Juz. I, 8.

puluh tiga buku, namun sebagian besar masih dalam bentuk manuskrip.[232]

Kitab *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* adalah karyanya yang paling populer dan menjadi teks ikon di kalangan sufi. Kitab ini relatif mendapat apresiasi luas dari kalangan sarjana Timur. Apresiasi itu dapat dilihat dari banyaknya komentar atas *al-Insan al-Kamil*, diantaranya *Kasyf al-Bayan 'an Asrar al-Adyan fi Kitab al-Insan al-Kamil wa Kamil al-Insan karya Abd al-Ghani al-Nablisi, Muwadhahat al-Hal 'ala Ba'dh Masmu'at al-Dajjal karya Ahmad al-Madani al-Anshari* dan lain-lain. Deretan karya-karya al-Jili merupakan tanda bagi produktivitas dan kematangannya dalam penguasaan khazanah keilmuan. Kematangan itu diperoleh melalui pengembaraan ilmiah yang cukup panjang. Al-Jili memang memiliki kompetensi multidisipliner; linguistika Arab, tafsir al-Quran, hadits, tasawuf, filsafat Yunani, fiqh, ushul al-Fiqh, Tawrat, Injil, doktrin-doktrin Zarathustra, Manichaisme dan lain-lain.[233] Tatabahasa dan Sastra Arab (*balaghah*) membantu al-Jili dalam menggubah syair-syair yang memakau. Fiqh dan ushul fiqh melicinkan langkah al-Jili dalam usaha harmonisasi antara syari'at dan hakikat. "Kitab *al-Insan al-Kamil* ini, kata al-Jli, aku bangun di atas pondasi penyingkapan tabir misteri yang jelas (*kasyf*)." Sementara itu, penguasaannya terhadap Taurat, Injil dan doktrin agama non-Islam telah mempengaruhi terbentuknya pandangan-pandangan yang toleran dan pluralis. [234]

Abd al-Karim al-Jili mendapatkan pengalaman sama ketika berkenalan dengan Syaikh Syarf al-Din al-Jabarti di Yaman pada 796 H. Al-Jabarti menjadi inspirator bagi terbangunnya gagasan Insan Kamil al-Jili. Alih-alih hanya sekadar master tasawuf, al-Jabarti telah

---

[217]Al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* 256.

[218] al-Zarkasyî, *al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1972, Cet. III, Juz II, 149-150.

[219] Nasr Hamid Abû Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap* 'Ulum al-Qur'an, terj., Yogyakarta, LkiS, 2002, Cet. II, 296.

[220]Nasr Hauâââamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an,* 296.

menjadi gambaran ideal sebagai *the perfect a man* bagi al-Jili. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* merupakan magnum opus al-Jili yang ditulis setelah pertemuannya yang kedua dengan al-Jabarti pada 805 H. Buku ini tersusun dari enam puluh tiga (63) bab tetapi bab keenam puluh (60) adalah muaranya. Al-Jili mengatakan, bab keenam puluh (60) yang berjudul *al-Insam al-Kamil* ini adalah tihang peyangga dari semua bab didalam kitab ini, bahkan semua elaborasi dari awal hingga akhir hanyalah penjelasan atas bab *al-Insan al-Kamil* ini. [235]

Teori *al-Insan al-Kamil* al-Jili ini merupakan pengembangan konsep *wahdat al-wujUd*, *tajalli* (theofani) dan al-Insan al-Kamil Ibn 'Arabi. [236] Ibn 'Arabi berpendirian sebagaimana dinyatakan didalam salah satu Hadits Nabi SAW, bahwa "Allah mula-mula adalah 'harta tersembunyi ***kanz makhfiy***, kemudian Ia ingin dikenal, maka diciptakan-Nya makhluk, dan melalui makhluklah Ia dikenal". Alam semesta adalah teofani nama dan pekerjaan Allah. Alam sebagai cermin yang didalamnya terdapat gambar Allah. Wujud alam bersatu dengan wujud Allah dalam ajaran *wahdat al-Wujud*, *manunggaling kawulo-gusti.*[237] *Tajalli* Allah, dalam perspektif al-Jili, terjadi melalui tiga tangga menurun yaitu: *ahadiah, huwiah* dan *aniyah*. Pada tangga pertama, Tuhan dalam absolusitasnya keluar dari kegelapan (al-'ama), tanpa nama dan atribut. Pada tangga kedua, nama dan antribut Tuhan telah muncul dalam bentuk potensial. Pada tangga ketiga, Tuhan menampakkan diri dengan nama-nama dan atribut-atribut-Nya pada makhluk-Nya. Manusia merupakan penampakan Tuhan yang lebih sempurna dibanding semua makhluk-Nya, tetapi tajalli-Nya tidak sama pada semua manusia. Tajalli Tuhan yang paling sempurna terdapat dalam Insan Kamil. Untuk mencapai strata Insan Kamil, seorang *salik* atu *murid* harus melewati tiga langkah (barzakh): *al-Bidayah, al-Tawasuth* dan *al-Khitam*. Pertama, seseorang harus mampu berperilaku sesuai

[221] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003,244-246.

[222] Lihat, Yusuf Zaidan, *op. cit*., hal.63.

dengan cerminan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Di level ini seorang sufi disinari oleh nama dan atribut Tuhan; sufi pengasih dan penyayang akan memperoleh sinaran kasih sayang Tuhan. Pada level ini sufi akan menjadi khalifah dan gambar Tuhan, sebagaimana dalam haidts "Adam diciptakan seperti gambar Allah al-Rahman". Kedua, seorang sufi harus mampu menyerap status kemanusiaan sekaligus hakikat ketuhanan. Sufi yang telah mencapai level ini dapat menerawang misteri-misteri alam ghaib. Ketiga, seorang sufi harus mengetahui hikmah di balik penciptaan. Dengan hal itu, sufi akan mengapai kekramatan *supra-natural*.[238]

Dalam terminologi al-Jili, *al-Insan al-Kamil* secara etis hanya boleh disematkan kepada Muhammad SAW. Namun ketika Muhammad menjelma dalam diri para nabi dan wali, maka para nabi dan wali tersebut juga sah disebut sebagai *al-Insan al-Kamil*. Titisan-titisan Muhammad selalu muncul pada setiap generasi untuk kepentingan umat. Mereka adalah *al-Khulafa'*, para pengganti Nabi Muhammad. Salah satu titisan Muhammad, menurut al-Jili, adalah Syaikh Syarf al-Din al-Jabarti. Namun demikian, al-Jili menolak dengan keras jika teori penjelmaan atau *tajalli* (nur) Nabi Muhammad disebut sebagai bentuk atau diidentikkan reinkarnasi (*tanasukh/metampsychosis*).[239]

Historisitas konsep Insan Kamil memunculkan spekulasi bahwa teoritisasi dan epistemifikasinya dilatari oleh 'proyek mistifikasi dan sakralisasi' terhadap guru sufi. Secara dramatis al-Jili telah berusaha mensakralkan dan memistifikasi Syaikh al-Jabarti dengan menganggapnya sebagai titisan Muhammad saw. Dalam kacamata dialektika materialis-historis, sakralisasi dan mistifikasi itu memang dibutuhkan untuk membentengi thariqah al-Jabarti dari serangan fuqaha di satu sisi, sekaligus mengukuhkan reputasi al-Jabarti di mata para penguasa Dinasti Bani Rasul, di sisi yang lain. Upaya sakralisasi dan mistifikasi juga terlihat dalam statemen al-Jili, "Wajib bagi Anda

---

[223] Nasution, Harun, *Filsafat Agama,* Jakarta, Bulan Bintang, 1991, 82.
[224] al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* 71.

untuk menghormati sufi titisan Muhammad saw sebagaimana Anda menghormati Muhammad saw itu sendiri. Ketika Anda telah mendapatkan penyingkapan tabir (*inkisayf*) bahwa Muhammad saw telah menjelma dalam diri wali, maka Anda tidak boleh memperlakukannya dengan cara seperti biasanya. [240]

Statemen tersebut menimbulkan konsekuensi radikal bahwa seorang wali memiliki posisi religius yang setara dengan Muhammad SAW. Bahkan memberikan penghormatan setara kepada keduanya adalah 'wajib'. Akar persoalannya, sakralisasi dan mistifikasi ini mengandung sisi ideologis yang tak bisa disembunyikan. Dengan menganggap wali-wali, khususnya al-Jabarti, sebagai Insan Kamil titisan Muhammad SAW maka terciptalah ideologi kekramatan. Ideologi kekramatan sufi penting dibangun untuk mewujudkan hegemoni dan otoritarianisme. Kalangan sufi merasa berkepentingan untuk merebut kendali agama dari para khalifah teokratik yang mengaku sebagai khalifah Tuhan di muka bumi. Kendali agama yang berpotensi dimonopoli oleh penguasa elit harus dialihkan ke tangan para sufi sebagai representasi kaum proletar. Di sisi lain, ideologi kekramatan wali-wali juga merupakan produk dialektik di tengah-tengah konflik antara *genre esoterisme* dan *eksoterisme*.

---

[225]*Ahl al-Shaffa'* adalah para sahabat Rasul yang meninggalkan harta benda, sanak saudara, kampung halaman (Makkah), karena memenuhi panggilan hijrah sebagai perintah Tuhan. Mereka hidup di Madînah sebagai *Muhajir* (pendatang) yang hidup dalam kemiskinan dan hanya berpakaian dengan baju *shûf* (wol yang kasar). al-Kalabadzi. *al-Ta'aruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf,* Kairo, Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, 1969, 30.

[226]al-Kalabadzi. *al-Ta'aruf,* 30.

[227] *Badawi, 'Abd al-Rahman*, *Syathahat al-Shufiyyah,* Beirut, Dar al-Qalam, 1976, 28.

BAB X
IBN SAB'IN (612 -668 /669 H.= 1161-1217 M./1218 M.)
WIHDAT AL-MUTHLAQAH

A. BIGORAFI SINGKAT

Ibn Sab'in memiliki nama asali 'Abd. al-Haq bin Ibrahim bin Muhammad bin Nashr bin Muhammad dengan julukan (*laqb*) Quthb al-Din, al-Mursiy", al-Riqathi, al-Ihsbiliy dan al-Qasthalani dan yang laing banyak dikenal adalah Ibn Sab'in. Dia dikenal sebagai teosoof kenamaan Andalus. Dia dikenal di dunia Barat dan Eropa karena jawaban-jawaban cemerlang atas pertanyaan-pertanyaan seputar permasalahan filosofis yang telah diajukan oleh Frederic II, seorang raja Romawi. [241] Dia juga disebut sebagai *Syekh al-Sab'iniyah*, yang telah disandarkan pada nama tarekat yang didirikannya, yang diberinama oleh para pengikutnya dengan tarekat *al-Sab'iniyyah*.[242] Ibn Syakir menyebutkan bahwa Ibn Sab'in wafat pada 20 Syawal 668 H., pada usia 55 (lima puluh lima) tahun. [243] Sebagian sejarawan dan ahli biografi berpendapat bahwa Ibn Sab'in wafat di Mekkah pada tahun

---

[228]Yusuf Zaidan, *Al-Fikr al-Shûfi*, 95-120.

[229]Harun Nasution, *Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban* I*slam* dalam *Miqat*, no. 80 Th. XX, Januari-Pebruari, 1994, 20-23.

669 H. pada usia sekitar lima puluh tahun (50), sehingga bisa disimpulkan bahwa dia lahir pada sekitar 619 H. Ketiga, Ibn Sab'in wafat pada 667 H., pada usia 55 tahun, maka dipastikan dia lahir pada 612 H. Keempat, Ibn Sab'in lahir sekitar pada 614 H. (1217 M./1218 M.). Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, seorang pakar tasawuf-falsafi kebangsaan Mesir, pendapat bahwa pendapat keempatlah yang mendekati kebenaran. Ibn Sab'in lahir pada 614 H. (1217 M./1218 M.), di kota Maursiya, Andalus. Ibn Sab'in lahir pada paruh awal abad VII H. tepat pada masa akhir dinasti Muwahhidin berkuasa di Andalus._[244]

1. Fase I (614 - 640 H.)

Pada fase pertama ini, Ibn Sab'in di Maurisia, Andalus, telah belajar Bahasa Arab dan kesusastraannya. Dia juga belajar al-'Ulum al-Naqliyyah seperti tafsir, hadits, fiqh madzhab Maliki dan juga al-'Ulum al-'Aqliyyah seperti filsafat. [245] Dia memulai studi tentang logika (manthiq), teologi (kalam), fisika dan filsafat. Dia belajar teologi al-Asy'ariyyah dari para master yang beraliran al-As'ariyyah. Para ahli sejarah berpendapat bahwa, Ibn Sab'in juga belajar ilmu kedokteran, kimia, ilmu nama-nama dan huruf. [246]

Diantara guru Ibn Sab'in yang terkenal adalah Ibrahim bin al-Yusuf bin Muhammad bin al-Daqqaq al-Uwesy, yang terkenal disapa dengan Aby al-Ishaq atau Aby al-Mir'ah. Dia adalah seorang teolog yang cukup lama bermukim di Andalus, di mana pada waktu di Andalus, dia telah mengajar tentang teologi, tasawwuf, dan disiplin ilmu yang lainnya. Dia pindah ke Mursiya sampai wafatnya pada 611 H. (1214 M./1215 M.), dan meninggalkan beberapa karya di antaranya, komentar atas *Kitab al-Irsyad,* Abu al-Ma'ali al-Juwayni, komentar atas *al-Asma' al-Husna'*, komentar atas *al-Mahasin al-Majalis* karya Abu al-

---

[230]Team Penyusun Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatra Utara mencatat hanya sebanyak 20 buah, Proyek Pembinaan PTA, *op. cit.,* hal. 86. Sedangkan Yusuf Zaidan mencatat dalam kitabnya *al-Fikr al-Shûfi*, sebanyak 33 buah. Yusuf Zaidan, *op. cit.*, hal. 52.

'Abbas Ahmad bin al-'Arif, dan sejumlah karya yang lain. Kedua, al-Buni, yaitu Abu al-'Abbas Ahmad bin 'Ali Yusuf al-Qursy Muhyi al-Din. Dia adalah pakar dalam bidang ilmu nama-nama dan huruf (w.622 H/1225 M.), yang menulis sebuah kitab yang sangat terkenal di kalangan komunitas pesantren tradisional yaitu *Syamsul al-Ma'arif wa al-Lathaif al-'Awarif*. Ketiga, al-Harrani, yaitu Abu al-Hasan bin Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Muhammad al-Hurrani (w. 538 H.). Dia juga seorang pakar dalam bidang ilmu nama-nama dan huruf. Menurut salah satu murid Ibn Sab'in, komentator *Risalah al-'Ahd*, Ibnu Sab'in menimba ilmu para pendahulunya tidak bertemu secara angsung akan tetapi cukup dengan mempelajari karya-karya mereka. [247] Ketiga gurunya inilah yang banyak mempengaruhi dinamika intelektualitas Ibn Sab'in. Dia terpengaruh karya-karya al-Buni dan al-Harani, serta dia juga mengadopsi tasawuf yang diusung oleh intelektual Andalus kuno.[248]

Selama di Andalus dia hidup di tengah keluarga yang terhormat. Ayahandanya adalah seorang hakim kota Maursia dan kakeknya adalah seorang ahli *hisab* dan pemerintahan. Dia hidup dengan sangat sederhana, jauh dari pola hidup *hedonis* dan telah meninggalkan ambisi akan jabatan-jabatan duniawi. Sejak kecil ia hidup penuh dengan nuansa ilmiah dan sufistik. Dia berhasil menulis, *Bad'u al-'Arief*, sebuah karya monumental. Dia menyelesaikan karyanya pada usia yang sangat muda yakni ketika masih berusia lima belas (15) tahun. [249]

2. Fase II (640 H.)

Pada masa ini Ibn Sab'in bersama murid-muridnya keluar dari kota Maurisia merantau ke sebagian daerah di Andalus, kemudian menjelajahi daerah Islam bagian Barat, Afrika utara dan Mesir, dan terakhir di Makkah al-Mukarramah (652 H.). Kelompok antipati menduga kepergian Ibn Sab'in meninggalkan Andalus karena telah keluar dari mulutnya kata-kata kafir "*tidak ada Nabi setelah saya*".

[231]Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shufi*, 54-61.

Sebuah pandangan bahwa kenabian adalah sesuatu yang bisa didapat dengan usaha (*muktasabah*). Dalam hal ini Ibn Sab'in sependapat dengan Ibn Arabi yang menyatakan bahwa kenabian masih terus berlangsung, tidak ada masa stagnasinya. Akan tetapi yang dimaksudkan adalah kenabian spiritual atau kenabian esoteris.[250] Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani menilai pendapat itu tidak benar. Baginya, Ibn Sab'in meninggalkan Andalus karena faktor politik, di antaranya semakin melemahnya dinasti Muwahhidin dan sudah tidak ada lagi suasana kebebasan berfikir di Andalus. Atau akibat dari serangan para ahli fiqh, yang mengakibatkan dia tidak mungkin untuk menyebarkan pandangan-pandangan filosofinya di Andalus. [251] Para ahli fiqh madzhab Maliki di Andalus pada saat itu adalah kelompok yang paling keras menentang semua gerakan yang melontarkan ide pembaharuan, bahkan mereka menganggap kegiatan pemikiran rasionalitas dalam masalah agama adalah *zindiq*."[252] Di antara penyebab lain yang bisa mengakibatkan Ibn Sab'in diusir dari Maghrib, menurut al-Syekh Shafiyuddin al-Hindi, lantaran ia pernah berkata: perkataan Anak laki-laki ibunda Aminah (baca. Nabi Muhammad) bahwa tidak ada Nabi setelah saya, telah mengakibatkan fanatisme buta". Dengan pemahaman semacam itu, para ulama dan didukung oleh penguasa, menduduh Ibn Sab'in telah keluar dari Islam. [253]

Nasib dia berpindah-pindah, dari daerah satu ke daerah yang lain, dan dari negara satu ke negara yang lain, laksana sang perantau yang tidak punya tempat tinggal yang menetap. Suatu ketika dia dan murid-muridnya singgah dan menetap di kota Sabtah, Afrika Utara, dia mengajak kepada para penduduk kota itu ke jalan sufistik. Seorang perempuan kaya-raya (jutawan) dari penduduk kota Sabatah mengagumi dan ingin dinikahin Ibn Sab'in dan Ibn Sab'in menerimanya. Mereka berdu menikah dan dikaruniai seorang anak. Akan tetapi sang anak meninggalkan ayahandanya pada 666 H. [254] Ibn Sab'in hidup di kota Sabatah dengan tenteram, mempelajari buku-buku tasawuf dan mengajarkannya. [255] Di kota ini ia mendapatkan surat dai raja Romawi. Ibn Sab'in dengan senang hati menerima surat

yang disampaikan melalui Ibn Khlasa itu, dan memberikan jawaban-jawaban filosofis atas pertanyaan-pertannyaan yang termuat di dalam surat tersebut. Khalas memanggil Ibn Sab'in dan menyerahkan sejumlah harta itu kepadanya. Ibn Sab'in tersenyum geli terus menulis jawaban-jawaban yang diinginkan Fredric II, karena tidak mau menerima harta itu. Setelah jawaban yang ditulis Ibn Sab'in selesai dibuat dan dikirimkan, Fredric merasa puas atas jawaban-jawaban yang ditulis Ibn Sab'in. [256]

Tanpa disadari bahwa jawaban-jawaban filasafis Ibn Sab'in adalah salah satu kontribusi positif atas peradaban Barat yang sekarang sedang naik daun. Fredric II, posisinya sebagai sang penanya, sudah barang tentu sedang memposisikan diri sebagai sang murid yang dengan khidmat mengharapkan jawaban dari Ibn Sab'in, selaku orang yang dimintai pendapat. Fredric menganggap Ibn Sab'in sebagai guru yang, barang kali, bisa menghilangkan dahaga sebuah perasaan ingin tahu yang begitu besar dan dahsyat. Fredric merasa tidak tenang hidupnya, lantaran terusik oleh sederetan pertanyaan-pertanyaan filasafis, yang membutakan perasaan dan menjadikannya resah. [257] Imprealisme yang tercerahkan tidak mau melibatkan diri masuk ke dalam barisan perang Salib dan konsekwensinya adalah mendapatkan larangan dari kalangan Gereja. Tanya-jawab yang telah dilakukan oleh Fredric dan Ibn Sab'in adalah sejenis proses tukar-menukar kebudayaan, dan sebuah rintisan awal berlangsungnya dialog antar-peradaban. Mereka berdua memiliki latar-belakang peradaban dan kebudayaan yang berbeda: Timur-Islam dengan Barat-Kristen. Tapi mereka bisa berdialog, menghasilkan capaian yang produktif, yang dilandasi sikap saling menghargai dan egaliter. Ibn Sab'in sebagai representasi dari peradaban Islam, diposisikan sebagai atmosfher referensip atau rujukan bagi Fredric, sebagai representasi peradaban Barat.

---

[232] Yusuf Zidan, '*Abd. al-Karim al-Jili Faylasuf al-Shufiyyah*, Beirut, Dar al-Jayl, 1992, 13-55.

[233] 'Abd. al-Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil fi Ma`rifat al-Awakhir wa al-Awa`il*, Kairo, Maktabah Zahran, II, 72.

Tetapi, Ibn Sab'in kemudian tidak lagi memiliki tempat bernaung di Sabatah. Dia keluar dari kota Sabatah menuju kota Adawah, dan dari Adawah hijrah ke Bajayah untuk bermukim sebentar untuk kemudian memasuki kota Qabis, Tunis. Akan tetapi, di Tunis, dia mendapatkan pertentangan yang sangat keras dari seorang ahli fiqh Abu Bakar bin Khalil al-Saukany.[258] Fanatisme ahli fiqh, yang memiliki massa, selalu saja mengharuskan dia berpindah dari tempat yang satu ke tempat yang lain. Abu Bakar bin Khalil al-Sakuny telah menentang dengan keras Ibn Sab'in dan menduduhnya *kafir zindiq*. Ibn Sab'in hijrah dari Barat ke Timur, sekitar pada 648 H., yang dituju pertama kali adalah Mesir dan yang pertama kali disinggahi adalah Kairo.

Akan tetapi ternyata para ahli fiqh Islam bagian Barat sebelumnya telah mengutus seorang utusan ke Mesir untuk menghasut masyarakat Mesir, bahwa seorang Ibn Sab'in adalah *mulhid* (kafir), karena berpendirian *menyatunya al-Khaliq dengan makhluq*, dan berkata: *Aku adalah Dia dan Dia adalah Aku*. Hasutan ini cukup efektif. Masyarakat muslim di Mesir lebih-lebih ahli fiqh tidak bisa menerima dengan baik kedatangan Ibn Sab'in dengan pandangan tasawuf yang telah dielaborasi dengan filsafat, sebagaimana mereka tidak bisa menerima dengan baik para murid Ibn Arabi. [259] Muhammad bin Ahmad bin Ali bin Abdullah bin Maymun, seorang Imam *asketis* (Quthb al-Din al-Qasthalani w. 686 H.), di Mesir menulis sebuah karya yang isinya menyerang akidah Ibn Sab'in dengan sangat keras. Serangan Qatb al-Din al-Qasthalani inilah yang mengharuskan Ibn Sab'in dengan terpaksa pergi meninggalkan Mesir dan hijrah ke Makkah. Ada dua sebab, selain serangan Qatb al-Din al-Qastalani, mengapa Ibn Sab'in hijrah dari Mesir ke Makkah. Pertama, serangan keras kaum fiqh terhadapnya. Kedua, di masa hidupnya dia diklaim sebagai seorang yang beraliran Syi'ah Fatimiyah dan fanatik terhadap Ahli al-Bayt.

---

[234]Armstrong, Karen, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaisme, Cristianity and Islam*, terj., Mizan, , 2004, 312-313 dan 319.

[235] al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* II, 90.

[236] Husayn Muruwah, *Naz'ah Madiyyah fi al-Falsafah al-Arabiyyah-al-Islamiyyah*, Beirut, Dar al-Farabi, cet. II, 2002, III, 84-186.

Karena itulah ketika hidup di negara mana pun, lebih-lebih di Mesir, tidak merasakan kenyamanan. Sebab di Mesir pada saat itu sedang melakukan pemberantasan aliran Syi'ah. Sedang terjadi pencucian inrelektualitas besar-besaran dari pengaruh dan aliran Syi'ah. [260]

3. Fase III (652 H.).

Ibn Sab'in hijrah dari Mesir ke Makkah. Mekkah pada masa itu dipegang oleh Abu Namay Muhammad al-Awwal, yang berkuasa pada 652-702 H. /1254-1301 M. Ibn Sab'in hidup di Makkah merasakan kenyamanan, bisa hidup tenang, sampai dia wafat pada 669 H. Dia mendapatkan perlindungan sang hakim kota Makkah yang beraliran Syi'ah Fatimiyah. Ibn Sab'in pun dengan terang-terangan menunjukkan ke-syi'ah-an diri nya, di dalam lindungan sang hakim Makkah. Dia hidup dengan tenteran-damai. Melakukan dengan gigih *tajribah al-Ruhiyyah*, menyebarkan faham tasawuf dan tariqatnya, serta menunaikan ibadah haji setiap tahun bersama para jamaah atau para pengikutnya. Dia semakin dikenal sebagai seorang teosof. Ibn Sab'in dapat menulis sebagian karyanya seperti *Risalah al-Nuriyah fi Adabi al-Dzikr wa Qawa'idzihi*, ditulis pada 658 H., *Bay'ah Ahl Makkah*, yang diperuntukkan atau dipersembahkan kepada Sulthan Zakariya bin 'Abd. al-Wahid bin Abu Hafsh, seorang raja Afrika dan salah satu risalah yang berisi surat-menyurat dengan teman sepemikiran, yaitu Najm al-Din bin Israil, salah satu murid Ibn 'Arabi. Dan dia juga memiliki hubungan mesra dengan raja Yaman, al-Mudlaffar Syams al-Din Yusuf, akan tetapi tidak memiliki hubungan mesra dengan mentrinya.

Ibn Sab'in, sempat berfikir untuk hijrah ke India, tetapi tidak terealisasikan. Dia wafat di Makkah. Tetapi, penyebab dan proses kematiannya para sejarawan dan ahli biografi terjadi perbedaan pendapat. Proses kematiannya disikapi berbeda-beda oleh para sejarawan. Sebagian ahli berpendapat bahwa, Ibn Sab'in wafat dengan

---

[237]

[238] al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* 98.

bunuh diri, karena didorong oleh cinta yang tidak bisa dibendung untuk segera bersatu dengan Tuhan (*ittihad*). Sebagian berpendapat bahwa Ibn Sab'in wafat karena diracun oleh mentrinya al-Malik al-Mudzhaffar, Yaman, yang sangat membenci dirinya. Sebagian lagi berpendapat dia wafat diracun tapi tidak disebutkan siapapelakunya. Para sejarawan dan ahli biografi hampir semua berpendapat bahwa wafatnya Ibn Sab'in tidak secara alami. Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani justru mengangap kematian adalah dialami secara alami, dan menganggap bahwa mereka yang berpendapat sebaliknya hanyalah kelompok-kelompok yang *antipati*. [261]

B. Karya-karyanya

1. *Badu al-'Arif,*
2. *Risalah al-Fath al-Musyrik,*
3. *Jawab Shahib Shaqaliyyah,*
4. *Risalah al-Ihathah,*
5. *Kitab al-Alwah atau Khithab Allah bi Lisan Nurih,*
6. *al-Risalah al-Qawsiyyah,*
7. *Kitab al-Qisth,*
8. *Risalah li Ibn Sab'in: Istami' li ma Yuha wa Yustaqra,*
9. *Rukrah 'Irfah,*
10. *Natijah al-Hikam,*
11. *al-Risalah al-Ushbu'iyyah,*
12. *al-Risalah fi al-Hikmah,*
13. *Kitab al-Bughat,*
14. *al-Kitab al-Kabir,*
15. *al-Jawhar,*
16. *Kitab al-Kid,*
17. *Risalah al-Tawajjuh,* dan
18. *Diwan al-Syi'ir.*

[239] al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* 95.
[240] al-Jili, *al-Insan al-Kamil,* 95.

Karyanya tentang moralitas tasawuf dan ritual aplikatif : *Risalah al-'Ahd, al-Risalah al-Nuriyah* (lebih terkenal disebut *Kitab al-Nasihah), al-Risalah al-Faqiriyyah,* dan *al-Risalah* dan *al-Ridhwaniyyah*. Ibn Sab'in juga menulis tentang doktrin untuk murid-murid dan pengikutnya dalam *Kitab al-Safar, Hizb al-Fath wa al-Nur, Hizb al-Faraj wa al-Ihtikhlash,* dan *Da'wah Harf al-Qaf*. Karya-karyanya yang berkaitan dengan bidang ilmu huruf dan nama-nama adalah *Kitab al-Darraj, al-Durrah al-Mudzhiyah wa al-Khafiyyah wa al-Syamsiyyah, Lisan al-Falak al-Natiq 'an Wajh al-Haqaiq, Risalah Fi Asrar al-Kawakib wa al-Darraj wa al-Buruj wa Khawasih, Syarkh Kitab Idris 'alayh al-Salam, dan Lamhah al-Huruf*.

Tulisan yang diduga karya Ibn Sab'in diantara adalah *Asrar al-Hikmah al-Masryqiyyah, al-Adwar, Kalam Fi al-'Irfan, Risalah al-Washaya wa al-'Aqaid,* dan *Risalah Tartib al-Suluk*.

C. Kritik Ibn Sab'in terhadap Failosof

Ibn Sab'in memiliki tradisi kepustakaan ilmiyah yang sangat luas dan bermacam-macam. Dia adalah teosof yang berhasil mempelajari secara kritis terhadap tradisi filsafat dari semua penjuru peradaban. Dia mempelajari aliran-aliran filsafat Yunani, filsafat Timur kuno seperti Hermesian, filsafat Persia dan India, aliran al-Farabi dan Ibn Sina, aliran Ibn Bajah, Ibn Thufail dan Ibn Rusyd. Dia mempelajari secara mendalam *Rasa'il Ihwan al-Shafa*, mengetahui secara detail aliran teologi, khususnya al-Asy'ariyah. Dia menguasai dimensi tasawuf dengan baik. Pemikirannya dianggap terpengaruh oleh tarikat al-Syawdziyyah, sebuah tarikat yang dinisbahkan pada al-Syawdzy al-Isybili, guru Ibn Daqqaq, yang termasuk tariqat yang memodifikasi antara unsur filsafat dan tasawuf. Ibn sab'in dianggap sebagai kepanjangan tangan aliran Ibn Masarah (269-319 H.), seorang sufi Andalus yang sangat berpengaruh, akan tetapi Ibn Sab'in menghampirinya dengan kritis. Bahjan Ibn Sab'in mengkritik filsafat Ibn Arabi sebagai filsafat pemula.

Ibn Sab'in meninggalkan tariqat yang dinamai dengan al-Sab'iniyyah, yang, bagi tradisi sufistik, dianggap sebagai tarikat yang

nyentrik dan sekaligus nyeleneh. Para pengikutnya, memiliki silsilah maha guru-guru tarikat itu lain dari tarikat manapun. Silsilah maha guru-guru tarikat itu yaitu Hermes, Socrates, Plato, Aristoteles, Iskandar Agung (Iskandar Dzu al-Qarnayn), al-Hallaj, al-Nifari, al-Hibaysy, Qulayb al-Ban, al-Syudy, al-Suhrawardi al-Maqtul, Ibn al-Faridl, Ibn Qusay, Ibn Masarah, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Thufayl, Abu Madyan al-Talamsany, Ibn Arabi, al-Hurani, 'Adi bin Musafir, dan Ibn Sab'in. Tarikat ini adalah tarikat eklektis, yang dibangun dari nilai-nilai positif dan asumsi-asumsi ilmiah yang ada pada konsep-konsep Yunani, filsafat Islam bagian Barat dan filsafat Islam bagian Timur.[262]

Meskipun Ibn Sab'in mengadopsi filsafat para pendahulunya, dia tidak kehilangan daya kritisnya. Dia mengkritisi Ibn Rusyd sebagai intelektual dan failosof yang tidak orisinil, taklid buta atas filsafat Aristoteles. Dia menilai, sejatinya Ibn Rusyd hanya memiliki sedikit ilmu.[263] Artinya, sedikit ilmu yang miliki Ibn Rusydtentang *ilmu haqiqat* dan *kasyf*. Meskipun dalam disiplin yang selain keduanya Ibn Rusyd memiliki kompetensi yang tidak diragukan lagi.[264]

Dia mengkritik al-Farabi sebagai failosof yang dalam beberapa pernyataan filosofisnya *kontradiktif* dan *absurd*. Dia menilai pendapat-pendapat al-Farabi sering bertentangan antara pendapat yang ada pada salah satu karyanya dengan karya yang lain, seperti dalam permasalahan kekalnya jiwa. Namun demikian, dia tetap sangat *respect* terhadap al-Farabi. Dia menilai al-Farabi adalah failosof Islam yang paling faham ilmu para pendahulunya, dan dia failosof yang tidak ada duanya. [265]

---

[241] al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanami, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, Berut, Dar al-Kuttab al-Lubnan, 1973, cet. I, 25-26

[242] al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, 27-29. Ibn Sab'in berarti *Sang Anak Tujuh Puluh*. Mengapa dia dijuluki Ibn Sab'in? Lingkaran (=O) adalah sesuatu yang meliputi segala sesuatu seperti sebuah kawasan, yang menurut ilmu Huruf sama sebanding atau senilai dengan huruf 'Ain yang senilai 70 (tujuh puluh). Jadi jika dia menulis namanya dengan "Ibn O"='Ain=Ibn Sab'in (Anak Tujuh Puluh). (Fairuz Abadi dalam *al-Qamus al-Muhit*).

Dia telah mengkritik pedas Ibn Sina sebagai failosof palsu, sofis, dan sedikit faidah. Dan dia juga mengkritik al-Ghazali sebagai *lidah tanpa penjelasan, suara tanpa ungkapan, paradok,* dan *orang yang kebingungan yang mengiris hati*. Satu saat dia seorang sufi, dan pada saat yang lain dia seorang failosof. Saat berikutnya dia seorang al-Asy'ariyyah lalu berubah menjadi seorang *faqih*. Al-Ghazali dinilai sangat lemah dalam memahami ilmu para pendahulunya, lebih lemah daripada jahitan aring laba-laba dan dia memasuki dunia tasawuf dalam keadaan darurat sehingga tidak bisa mencapai puncak. Namun, Ibn Sab'in mengapresiasi al-Ghazali sebagai ulama yang memiliki banyak pengikut.[266]

D. *Wihdat al-Muthlaqah*

Allah faqath (Allah saja). Begitulah ungkapan yang berulang kali diucapkan Ibn Sab'in di setiap lembaran yang ada pada salah satu karya, *al-Alwah*. Inialah premis mayor dalam pandangannnya yang berkaitan dengan *wihdat al-Mutlaq*. Ibn Sab'in adalah pendiri *wihdah al-Mutlaq* dalam menjelaskan entitas wujud. Landasan berfikirnya cukup simpel, yaitu bahwa wujud adalah satu, hanya wujud Allah saja, sementara wujud semua maujud adalah wujud dari entitas *Wujud Yang Satu*. Wujud Allah adalah sumber bagi entitas yang ada dan entitas yang akan ada. Wujud materi yang bisa dilihat dikembalikan pada *Wujud Mutlaq* yang bersifat *ruhi* (*immateri/spiritual*). Wujud adalah wujud yang bersifat immateri, bukan materi. Wujud, menurut Ibn Sab'in,

---

[243] al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, 34. Banyak para orientalis yang mempunyai konsen pada bidang sejarah, khususnya seputar Ibn Sab'in dan pemikirannya, seperti Macdonald (*Development of Muslim Theology, Jurisprudensi & Constitutional Theory*), Hernandez (Mijuel Cruz) dalam *Historia de las Failosofia Espanola, failosofia Hispano-Musulmana* dan Cabanellas (Dario), dalam *Federico II de siciliae Ibn Sab'in de Murcia. Las "Questiones Sicilians", Miscelanea de Estudios Arabes y hebriacos.*

[244] al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, 35

[245] al-Taftazani, Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami, 206

[246] al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, 36

adalah esa, dia adalah satu premis yang di dalamnya mencakup semua sesuatu yang ada, *al-Haq* yang bersama semua sesuatu. Di dalam pengetahuan-Nya atas segala sesuatu ada di masa azali dan kekal, ilmu-Nya adalah esensi-Nya. Segala sesuatu yang bisa dicapai oleh akal dan panca indera adalah wujud dan *gradasi*. Akal adalah *gradasi*, panca indera adalah *gradasi*. *Gradasi* adalah musnah dan wujud adalah tetap. Yang tetap adalah *haq* dan yang musnah adalah *illusi* dan menipu. [267]

Wujud, menurut Ibn Sab'in, terbagi menjadi *wujud mutlaq, muqayyad* dan *muqaddar*. Ketiga wujud ini berada pada tataran wacana. *Wujud mutlaq* adalah Allah, *muqayyad* adalah Aku dan Kamu, dan *muqaddar* adalah segala sesuatu yang independen. Akan tetapi, wujud dalam makna hakiki adalah hanya Sang Esa, sehingga jika wujud mutlak menyebut dirinya maka niscaya menyebut segala sesuatu. Jika *muqayyad* menyebut dirinya maka dia tidak menyebut apa-apa, karena dia bukanlah sang penyebut dan yang disebut, dan begitu juga dengan *muqaddar*. [268]

Esensi ketiadaan (*'adam*) adalah segala makhluk yang bukan *entitas wujud mutlaq* Yang Esa dan *wajib al-Wujud* (wajib ada). Entitas itu, di satu sisi bisa dikatakan sebagai ketiadaan, dan di sisi lain sebagai wujud. Karena itu, maka tidak ada mawjud secara mutlak dan tidak ada yang esa pada hakikatnya kecuali Allah. Ibn Sab'in membagi ketiadaan ke dalam tiga macam ketiadaan. Pertama, tidak ada jenis *entitas* yang dalam tabiatnya tidak dapat ditemukan. Seperti tidak ada tumbuh-tumbuhan yang memiliki indra (*al-Hissi*). Kedua, tidak ada *entitas* yang tabiat atau tipenya, wujud. Seperti manusia buta. *Entitas* obyek yang tidak bisa dilihat oleh mata manusia yang buta, baginya bahwa *entitas* itu tidak ada, tapi sejatinya ada. Ketiga, tidak ada *entitas* yang ditemukan dalam kategori tipenya, tidak natural. Seperti kelelawar. Ia ada pada satu waktu yang tidak bisa dipastikan, tapi bisa dilihat

---

[247] al-Taftazani, Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami, 37-40

[248] al-Taftazani, Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami, 40

kategori tipe hewaninya. [269]

Jelas bahwa *entitas* yang tidak ada adalah *entitas* yang bukan apa-apa (*in-eksistensi*), dan entitas yang bukan apa-apa (*in-eksistensi*) adalah entitas yang tidak ada, serta *entitas* yang bisa dikategorikan sebagai sesuatu yang *eksis* maka *entitas* itu tidak bisa dikategorikan sebagai *entitas* yang tidak ada. *Entitas* yang tidak ada adalah *entitas* yang buka *mawjud*, karena segala sesuatu yang bukan *mawjud* adalah *ma'dum* (yang tidak ada), dan segala sesuatu yang *mawjud* adalah bukan *entitas* yang tidak ada. Segala sesuatu yang tidak ada dimasukkan ke dalam kategori *in-eksistensi*, dan segala sesuatu yang ada masuk pada kategori *eksistensi*.

Karena itu tidak tepat jika kata *al-Ghayb* difahamai sebagai *entitas* yang tidak ada, karena sebenarnya ia adalah *entitas* yang tersembunyi atau tidak hadir di depan mata. Kata *al-Ghayb* adalah anonim kata *al-Hadhir* (hadir dan bisa diraba dengan pancaindra). Dzat Allah, malaikat-malaikat, dan segala macam makhluk-makhluk yang telah diciptakan yang, tidak bisa ditembus atau diraba oleh pancaindra adalah termasuk pada kategori *al-Ghayb* (*entitas-entitas* yang tersembunyi). Jadi, tidak tepat jika dikategorikan sebagai *al-Ma'dum* (*entitas* yang tidak wujud/tidak ada). Lantaran hakikatnya entitas-entitas itu ada, tapi sayang pancaindra kita tidak bisa merabanya. Dan kita tidak bisa mengkategorisasikannya sebagai entitas-entitas yang *in-eksistensi*, karena hakikatnya entitas-entitas tersebut adalah eksistensi yang bersifat metafisik dan *metahistoris*.

Al-Ma'dum atau entitas yang tidak wujud, bagi Ibn Sab'in, terbagi menjadi lima macam. Pertama, entitas yang tidak ada dan mustahil diwujudkan, seperti sekutu bagi Allah. Kedua, entitas yang tidak ada dan bisa diwujudkan, serta direalisasikan. Seperti mewujudkan segala sesuatu yang ada di alam semesta ini, semenjak awal penciptaannya sampai detik ini, dan bisa direalisasikan. Ketiga, entitas yang tidak

[249] al-Taftazani, Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami, 41-42

[250] Mahmud, Abdul Qadir , *al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam*, 550

[251] al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islami*, 44

ada, bisa diwujudkan, tapi tidak ditemukan atau belum terwujud. Seperti kemampuan Allah untuk menciptakan alam semesta yang kedua atau menciptakan tiga alam semesta. Hal ini dianggap sah terwujud, tetapi tidak ada. Keempat, *ma'dum* yang wujudnya dianggap sah atau bisa diwujudkan, tapi tidak ada. Seperti sikap penduduk neraka yang meminta dikembalikan ke alam dunia. Allah mampu mewujudkan keinginan mereka, tetapi tidak mungkin sehingga dikatakan sebagai *ma'dum*. Kelima, *ma'dum* yang bisa diwujudkan, dan belum diwujudkan, serta pasti akan diwujudkan. Seperti Kiamat, membangkitkan dari kematian, *hasyr*, perhitungan amal (*hisab*), imbalan pahala, balasan dosa, siksa, dan sejenisnya. [270]

Ibn Sab'ien, dalam *al-Alwah*, menafsirkan tipologi *mawjud* dengan menggunakan metode aliran *paripatetik*. Bahwa *mawjud* adakalanya wajib ada (*wajib al-Wujud*), yaitu universal dan identitas (*huwiyyah*). Adakalanya mungkin ada (*mumkin al-Wujud*), yaitu partikular dan esensi (*mahiyah*). Maka, *rububiyyah* adalah identitas universal. Sementara *'ubudiyyah* adalah esensialisme partikular. Tidak ada hakikat yang bisa disematkan kepada identitas (*huwiyyah*), kecuali hakikat itu dinamakan universalitas. Tidak ada hakikat yang bisa disematkan kepada esensi, kecuali hakikat itu dinamakan dengan partikular. Maka

---

[252] Syaraf, Muhammad Yasir, *al-Wahdah al-Muthlaqah 'ind Ibn Sab'in*, Beirut, al-Markaz al-'Arabi li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 1981, 55-56

[253] Mahmud, 'Abd. al-Qadir , *al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam*, Dar al-Fikr al-Arabi, 548

[254] Syaraf, al-Wahdah al-Muthlaqah 'ind Ibn Sab'in, 45

[255] Pada saat itu, dia mendapatkan surat dari Kaisar Frederic II, raja Saqaliyah (Normania/Romawi), yang berisi pertanyaan-pertanyaan filosofis, sebagaimana Frederic II telah mengirimkannya kepada intelektual-intelektual lain yang ada di Timur, seperti Mesir, Syam, Irak dan Yaman, akan tetapi tidak mendapatkan jawaban yang valid dan memuaskan. Frederic II akhirnya mengirimkan surat itu kepada Khalifah dinasti Muwahhidah, Abu Muhammad 'Abd al-Wahid al-Rasyid dari 'Abd. al-Mumin, yang telah memerintahkan sang hakim Sabatah, Ibn Khalas, agar menyampaikan surat itu kepada Ibn Sab'in untuk dijawabnya.Fredric II adalah seorang raja Romawi, (Abdurrahman Badawi, *Rasa'il Ibn Sab'ien*, t.th., 2). Sementara Hasan Hanafi ber pendapat bahwa Fredrik II adalah seorang raja Normania. (Hasan Hanafi, *Humum al-Fikr wa al-Wathan*, 145).

menyatunya universalitas dengan partikularitas dan berkelindan keduanya dengan entitas asal (pusat) adalah wujud. Dan jika keduanya terpisah dan bercerai-berai serta bersama dengan cabang (*far'u*), maka ia yang bisa disebut dengan pluralitas dan perbedaan. Orang kebanyakan dan orang-orang bodoh akan dikuasai oleh entitas yang insidental atau baru, yaitu kemajemukan dan kebiasan-kebiasaan. Orang-orang khusus, yang dikuasai oleh entitas asal, pusat, sumber, ia adalah kesatuan wujud (*wihdat al-Wujud*), maka orang itu bersama entitas asli, yang tidak bermetamorfosa, tidak bertransformasi dan tetap kekal atas ilmu dan *tahqiq*-nya. Dan barang siapa yang selalu bersama dengan entitas cabang (*far'u*), maka ia akan selalu bermetamormosa, bertransformasi, dan sejumlah sesuatu yang majemuk akan menyelimutinya, sehingga ia bisa lupa, lalai, dan bodoh". [271]

Lebih lanjut, penyatuan dan perpisahan dianalogikan antara magnet dan besi. Pencakupan bagaikan magnet, dan segala yang *mawjud* bagaikan besi. Sementara entitas penyatupaduan atau perekat antara keduanya (magnet dan segala *mawjud*) adalah identitas wujud (*huwiyyah*), dan entitas yang memisahkan keduanya adalah illusi wujud. Konsepsi failosofis sedemikian rupa ini dinamakan dengan *al-Ihathah* (pencakupan). Ibn Sab'ien berkata, *Aku adalah bejana atas bejana-benaja, yang lain (aniyat al-Aniyat), identitas atas identitas-identitas, yang lain (huwiyat al-Huwiyyat), dan esensi atas esensi-esensi, yang lain (al-Mahiyyatul al-Mahiyyat). Semua itu, sedikit atau banyak, adalah satu makna. Dan makna di sini yaitu, Dia adalah aku, dan barang siapa yang berkata bersamaku, aku akan sekuat tenaga bersamanya dalam keasyik-masyukan yang masygul. Maka Dia adalah aku. Dan aku adalah Dia. Dan aku dan Dia hakikatya adalah satu makna, yaitu aku.* [272]

Gradasi wujud yang berbeda-beda, menurut Ibn Sab'in adalah materi-materi bagi wujud, dan materi yang tidak kekal dalam investigasi

---

[256] Hanafi, Hasan, *Humum al-Fikr wa al-Wathan*, Kairo, Dar Quba, I, cet. II, 1998, 147

[257] Hanafi, *Humum al-Fikr wa al-Wathan*, 147-148

adalah menipu dan illusi selama-lamanya. *Kullu syaiin halikun* adalah gradasi illusi, dan *illa wajhah* adalah kemuliaan dan wujud hakiki. Didalam wujud, Ibn Sab'in mempresepsikan ada perbedaan dalam tataran ungkapan antara huwiyah (identitas) dan mahiyah (esensi atau substansi). *Huwiyah* (identitas) adalah *al-Kull* dan *mahiyah* (esensi) adalah *al-Juziy*. Mahiyah adalah wajib ada (*al-Wajib al-Wujud*) dan *huwiyah* adalah mungkin ada (*mumkin al-Wujud*). *Huwiyah*, menurutnya, adalah *rububiyyah* (ketuhanan) dan *mahiyyah* adalah *'ubudiyyah*. Dan di dalam kebenaran, tidak ada huwiyah tanpa mahiyyah seperti halnya tidak ada *mahiyyah* tanpa *huwiyyah*, keduanya menyatu laksana menyatunya *kulli* dengan *juzi*, cabang dengan asal, dan tidak ada perbedaan sama sekali keduanya dalam *tahqiq*, bahkan di sini adanya penyatuan mutlak, sementara adanya banyak atau pluralitas merupakan illusi orang-bodoh dan awam.[273]

Allah adalah wujud mutlak yang telah meliputi wujud *muqayyad*, tidak ada perbedaan antara keduanya wujud itu kecuali dalam tataran illusi, karena entitas keduanya adalah satu. Maka kamu melihat wujud mutlak di dalam wujud *muqayyad* atau melihat sang maha luas di dalam kesempitan, dan satu di antara keduanya adalah wujud mutlak. Dan wujud yang berkelindan adalah satu. Sehingga Ibn Sab'in telah mengingkari adanya wujud *muqayyad*, yang ada hanya satu wujud yang mengumpulkan semua sesuatu, dan dia adalah Allah, di mana semua entitas sesuatu adalah entitas wujud yang mutlak, maka tidak ada dualisme secara mutlak. [274] Bagi Ibn Sab'in hanya ada satu entitas wujud, dan tidak ada perbedaan antara wujud *muqayyad* dan wujud *muthlaq*. Hampir sama dengan konsep *wihdat al-Wujud*-nya Ibn Arabi, meskipun Ibn Sab'in lebih ekstrim dalam menetapkan satu entitas wujud dan menafikan dualisme. [275]

Wujud Allah adalah awal wujud, akhir identitas, penampakan kosmos dan esensi yang kekal. Tidak ada yang hidup pada hakikatnya

---

[258] Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam*, 46-47

[259] Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam*, 49-50

kecuali Allah. Tidak ada yang esa pada hakikatnya kecuali Allah, kecuali *al-Haq* (sang kebenaran), kecuali *al-Kull* (sang universal), kecuali *al-Huwa huwa* (Dia atas Dia), kecuali sang yang disandari, kecuali *al-Jami'*, kecuali sang wujud, kecual sang asal, kecuali sang esa. Inilah, menurut Ibn Sab'in, yang harus difamai *salik* agar sampai ke *maqam* spiritual puncak, yaitu *wahdat al-Muthlaq*. [276] Awal dan akhir, eksoteris dan esoteris, azali dan abadi, dan dikotomisasi yang lainnya tidak ada perbedaan sama sekali. Dalam pandangan Ibn Sab'in, Allah adalah *al-Mai'* bagi segala sesuatu di dalam diri-Nya, dan dzat yang meliputi segala wujud, wujud eksoteris dan esoteris. Dan segala mawjud yang mewujud tidak dari ketiadaan, atau dengan kata lain penciptaan tidak dari ketiadaan (*creatin ex nihilo*), melainkan melalui proses emanasi dari wujud yang esa. [277] Tujuan Ibn Sab'in adalah tauhid mutlak, artinya wahdah al-Mutlaq dalam wujud. Dengan kata lain, tidak ada sesuatu selain Allah, bahkan segala sesuatu adalah Allah. [278]

Wihdah al-Muthlaqah yang diusung Ibn Sab'in menentang semua sufi yang berbicara tentang tauhid. Pandangan mereka kaum sufi yang telah membedakan antara tauhid dzat Tuhan, tauhid sifat-sifat Tuhan dan tauhid *al-Af'al* (pekerjaan Tuhan), justru jika diletakkan dalam pandangan Ibn Sab'in, semuanya itu adalah illusi belaka. Seperti yang telah dikatakannya, *khithabu Allah bi lisani nurihi* (wawasan tentang Allah dengan cahaya lisan-Nya). [279]

E. *al-Muhaqqiq* : Manusia Sempurna

Ibn Sab'in menjelaskan, di dalam *wihdah al-Muthlaqah*, *muhaqqiq*, satu trend yang relatif baru dalam tradisi tasawuf-falsafi Islam. Meski pun, pada esensinya, trend ini mirip dengan konsep *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah*, *al-Quthb* seperti yang digagas Ibn Arabi dan Ibn al-Faridl, dan *al-Insan al-Kamil* (manusia sempurna) versi 'Abd. Karim al-Jili.

Muhaqqiq adalah individu manusia sempurna. Dia adalah seorang

[260] Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam*, 51-52

yang terlaksana dengan wujud mutlak yang esa, seorang yang mencakup segala kesempurnaan dari seorang ahli fiqh, teolog, failosof dan sufi, dan ditambah lagi dengan pengetahuan *gnostik (‘irfan)* yang spesifik, yaitu ilmu *tahqiq* (investigasi), yang merupakan satu pintu menuju Nabi. Dia adalah pengatur alam semesta, di mana dia, dari segi hakikat yang bersifat immateri (*ruhiyyah*), telah menyatu dengan Nabi. Untuk sampai kepada Allah tidak akan bisa kecuali dengan melalui Nabi, dan Nabi tidak diketahui kecuali dengan melalui sang pewaris, di mana sang pewaris adalah *muhaqqiq*. Maka orang-orang rasional akan mencari dan membutuhkan dia.[280]

Pandangan Ibn Sab’in dan para pengikutnya bahwa Ibn Sab’in lah yang layak dan berhak diklaim sebagai sang *muhaqqiq* untuk jamannya. Sementara *maqam* kesempurnaan yang dikehendaki oleh Ibn Sab’ien sendiri, adalah seorang yang dikaruniai keutamaan dan kesempurnaan oleh Allah atas makhluk-makhluk yang lain, yaitu Nabi Muhammad SAW. Katanya, di antara sesuatu yang telah kita ketahui bersama bahwa *al-Muhaqiq* yang agung adalah Nabi Muhammad SAW sang pemilik sunnatullah, yang tidak bisa tergantikan.[281]

Segala sesuatu yang berkaitan dengan Nabi Muhammad, baik dari aspek fisikal, non-fisikal, rasionalitas, moralitas yang mulia, mukjizat, akidah yang benar dan segala sesuatu yang layak dan utama yang berkaitan atau disematkan kepada Nabi, telah dijabarkan oleh Ibn Sab’in ke dalam tiga puluh tiga cahaya, yang diistilahkan oleh Ibn Sab’in dengan *al-Anwar al-Muhammadiyah* (cahaya-cahaya Muhammad), yaitu: [282]

1. *Nur al-‘Izzah* (cahaya keagungan): cahaya persaksian, yang dipandang sebagai persaksian Allah. Cahaya itu adalah penyingkapan atas keagungan atau kemuliaan Nabi di mata
2. *Nur al-Ghayah al-Insaniyyah* (cahaya tujuan kemanusiaan): cahaya yang memancar pada malam isra’. Ia adalah cahaya penyingkapan,

[261] al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islami*,.65-66

di mana dengannya harapan bisa diraih dan bisa menghantarkan ke tujuan yang dicita-citakan.

3. *Nur al-Idrak* (cahaya perspektik): cahaya yang bisa mempersepsikan dan melihat Allah, di berbagai macam bentuk, dan disegala macam corak aliran kecenderungan, baik ilmiah atau pun tidak.
4. *Nur al-Nubuwah* (cahaya kenabian): cahaya yang menampakkan tanda-tanda, mukjizat-mukjizat, dan mempersepsikan atas segala macam bentuk kesempurnaan. Ia, cahaya, adalah penyingkap atas maqam kenabian: kadar dan tempatnya.
5. *Nur al-Nasy'ah*: cahaya yang bisa menyingkap tempat kedudukan-nya (Nabi), pertolongan dan penjagaan Allah kepada-nya.
6. *Nur al-Tasyrif*: penyingkapan atas spesialisasi kemalaikatan, yang menulis namanya bersama nama Allah di Lauh, dan menulisnya dengan cahaya.
7. *Nur al-Sabiqah*: cahaya yang ada sejak awal. Dikatakan ia adalah tuan atau kepala bagi para anak putu Adam.
8. *Nur al-Tadallul*: penyingkap atas level kedekatan [dengan Allah].
9. *Nur al-Tarkib*: cahaya yang menyingkap tujuan agung dalam tauhid.
10. *Nur al-Mawlid*: penyingkap atas kebahagiaan akan lahirnya Nabi dengan dalil-dalil astronomis yang bersifat Ilahi, yang samawi (langit).
11. *Nur al-Khalqah*: cahaya yang menampakkan cahaya di antara kedua matanya, sehingga tak ada satupun yang remang-remah (tidak jelas).

12). *Nur al-Tarbiyyah*: cahaya penyingkap atas pertolongan yang terjaga, dan keterjagaan [dari noda dan dosa] Tuhan, yang diisyaratkan di dalamnya peran akal, kausa-kausa atau sebab-sebab tuntutan (taklif) dan tanda-tanda.

13. *Nur al-Intiqal*: cahaya yang memberikan penglihatan dalam kedua mata orang tua dan ibunya.
14. *Nur al-Nihayah*: cahaya pungkasan kenabian.
15. *Nur al-Tadhammun*: cahaya yang menyingkap bahwa ia adalah orang yang paling mudah dan paling sempurna daripada orang yang mengamalkan atau lelaku atas apa yang dilakukan oleh bapaknya,

Ibrahim.

16. *Nur al-Taskhir*: penyingkap baginya, atas tujuan yang ada di langit dan bumi. Dan rembulan terbit untuknya, dan bintang-gemintang memberikan kemanfaatan cuma-cuma untuk menjaga undang-undang agamanya.
17. *Nur al-'Adah*: cahaya yang menampakkan hukum-hukum agung, yang terejawantahkan di dalam nilai-nilai keadilan, sopan-santun yang baik, politik yang proporsional, dan pengaturan atau tindakan yang mulia.
18. *Nur al-Itba'*: cahaya yang berbentuk pertolongan dengan lisan (baca. memberikan wejangan yang benar). Maka berilah pencerahan di dalam negara-negar non-Muslim dengan cahaya kebenaran.
19. *Nur al-Lawahiq*: apa yang terkangun di dalam ayat-ayat atau tanda-tanda yang telah dikhabarkan. Dan keajaiban-keajaiban serta keutamaan-keutamaan yang ada di dalam alam semesta yang begitu menakjubkan, mengagumkan, dan mempesaonakan.
20. *Nur al-Jah*: menyibak baginya, bahwa hanya Allah yang Esa. Dan pertolongan dan sejenisnya adalah tanda yang menunjukkan keberadaan-Nya.
21. *Nur al-Khithabah*: cahaya yang menyibak bahwa dia (Nabi Muhammad) datang dengan membawa jawami'ul al-kalim.
22. *Nur al-Muqayasah*: cahaya yang menyibak bahwa dia (Nabi Muhammad) adalah makhluk yang paling mengetahui Allah.
23. *Nur al-Tafdhil*: cahaya yang menyibak kemampuan Nabi Muhammad dalam mengemban kerasulan dari Allah, dan ditetapkan sebagai pemimpin anak cucu Adam.
24. *Nur al-Ihathah*: cahaya yang menyibak bahwa dia (Nabi Muhammad) adalah esensi makna yang dikumpulkan, yang pertolongan telisikan ilmiah dan amaliah akan sampai kepadanya. Dan dia adalah entitas yang mulia, yang meliputi segala sesuatu yang terpuji.

---

[262] al-Taftazani, Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islami, 208-209

[263] Mahmud, al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam, 557

[264] Abdurrahman Badawi, *Rasa'il Ibn Sab'ien*, 13

25. *Nur al-Hashr*: cahaya yang menyibak kekususan, derajat dan level Nabi Muhammad. Dia adalah wasilah (mediator) antara Tuhan dan makhluknya (manusia), yang memiliki derajat yang tinggi.
26. *Nur al-'Alamah wa al-Dilalah*: cahaya yang menyibak bahwa dirinya adalah sebuah bentuk atau ikon yang dinanti-nanti dan diperhitungkan, ktab-kitab suci telah membicarakan dirinya, kreativitas ilmiah, dan semua tanda-tanda kenabiannya.
27. *Nur al-Khushushiyyah*: cahaya yang menyibak bahwa tidak ada tingkatan, di depan atau sebelumnya, yang memiliki tingkatan semulia Nabi Muhammad. Dan cahaya yang menyibak kebahagiaan yang hakiki (al-Sa'adah al-Ilahiyyah).
28. *Nur al-Khair al-Mahdzli*: cahaya yang menyibak kesempurnaan yang tampak dan yang tersembunyi baginya. Dan dia adalah ma'sum (manusia yang terjaga).
29. *Nur al-Liwa'*: cahaya yang menyibak penyebaran pertolongannya yang sangat dibutuhkan kelak di hari kiamat.
30. *Nur al-Infirad*: cahaya yang menyibak bahwa dia (Nabi Muhammad) adalah manusia yang paling layak untuk diikuti (kahyul al-matbu').
31. *Nur al-'Ubudiyyah*: cahaya yang menyibak bahwa dia adalah manusia yang dikaruniai kenikmatan khusus.
32. *Nur al-Tazkiyyah*: cahaya yang menyibak bahwa dia (Nabi Muhammad) adalah hujjatullah (dalil atau kepercayaan Allah) untuk alam semesta.
33. *Nur al-Makanah al-Kubra*: cahaya yang menyibak keagungan dan kesempurnaan Nabi Muhammad. Di mana seluruh alam semesta tidak ada yang menyerupai dirinya, dan seluruh makna tidak bisa menjelaskan semua yang terkandung di dalam dirinya. Dan cahaya ini adalah cahaya yang paling tinggi dari cahaya-cahaya yang lain. Dus, cahaya ini pula yang menyibak salah satu firman Allah yang berbunyi: "Dan Tidak kami utus kamu, kecuali sebagai rahmat bagi alam semesta" (Q.S. al-Anbiya: 107).

---

[265] Abdurrahman Badawi, *Rasa'il Ibn Sab'ien*, 13

[266] Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam*, 558

Karena itu, Ibn Sab'in menganggap bahwa Nabi Muhammad adalah manusia sempurna. Bahkan dia tidak berkata, kecuali dengan perkataannya bahwa "*innahu al-Nur al-Mahdh, wa lahu ma la 'Ainun ra'at wa la udzunun sami'at wa la khathara 'ala qalbin basyar*". Nabi adalah cahaya murni. Nabi adalah sosok figur yang mata belum pernah melihat, telinga belum pernah mendengar, dan hati manusia belum pernah membayangkan .[283]

Maqam al-Muhaqqiq bukanlah *maqam* dominasi Nabi Muhammad *an sich*, tapi siapa pun mendapatkan kesempatan yang sama, alias bisa mendaki sampai pada level al-muhaqqiq—meski pun tidak selevel Nabi Muhammad. Karena itu, seperti yang dikatakan Ibn Sab'in bahwa *al-Muhaqqiq* tidak bisa sampai kepada *wihdah al-Muthlaqah* kecuali dengan melalui perjalanan *suluk* yang panjang, yang diistilahkan oleh Ibn Sab'in dengan *safar* (sebuah perjalanan). Dan setelah melalui perjalanan itu, kondisi dan keadaan dia akan lebih baik dan lebih tinggi daripada seorang yang dianggap filsuf yang menggunakan akal secara total, karena sang periset tidak merasa puas kecuali dengan wahdah al-mutlaqah. Sejatinya wahdah al-mutlaqah sudah diketahi di dalam jiwa sebelum *tashawwur* (konsepsi atau ide imajinatif) dan *tashdiq* (pembuktian atau legalitasi). *Wihdah al-Muthlaqah* adalah sesuatu yang fitrah (primordial) yang ada di dalam jiwa, yang tidak ada jalan agar sampai kepadanya kecuali dengan intuisi, tidak dengan akal. *Tahqiq* yang dibicarakan Ibn Sab'in adalah salah satu bentuk dari *gnostik-intuitif*, yang bisa dikatakan sebagai kontribusi kreatif dalam memperkaya tradisi teosofi Islam. [284]

[267] al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawuf al-Islami,* 195

[268] Abdurrahman Badawi, *Rasa'il Ibn Sab'ien*, 15.

PUSTAKA BAGIAN PERTAMA

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta, LkiS, 2002

Affifi, A.E., *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore, Ashraf, 1938

Ahmad, Zainal- Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975

Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* (London: George Al-len & Unwim Ltd., 1979.

Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993

Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993

Azra,, Azyumardi *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung, Mizan, 1995

Badawi, 'Abd al-Rahman, *Syathahat al-shufiyyah*, Beirut, Dar al-Qal-am, 1976

Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf,* Bandung, Arasy Mizan, 2005

Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Mal-aysia, Nurin Enterprise, 1991

Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Shufiyah*, 2006

Bosworth, C.E., *Dinasti-Dinasti Islam*, terj., Bandung: Mizan, 1993

al-Bal-adzuri, Ahmad ibn Yahya', *Kitab Futuh al-Buldan*, Kairo, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, t.th.

al-Banjari, Muhammad Nafis, *Durr al-Nafis*, Singapura, Haramain, t.th.

al-Buniy, Ahmad bin Al-i, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al-'Awarif,* J. III, Beirut, Maktabat al-Sya'biyah, t.th.

Dunya, Sulaiman*, al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, Kairo, Dar al-Ma'arif, 1973

Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 1987/1941.

al-Ghazal-i, Abu Hamid, *al-Munqidz min al-Dhalal*, t.tp., Dar al-Qamar

li al-Turas, t.th.
al-Ghazal-i, Abu Hamid, *Qanun al-Ta'wil,* Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968
al-Ghazal-i, Abu Hamid, *Tahafut al-Falasifah,* Beirut, Dar al-Fikr al-Libnani, 1993
al-Ghazal-i, Abu Hamid, *al-Imla' fi Isykalah al-Ihya',* Beirut, Dar al-Fikr, 1980
al-Ghazal-i, Abu Hamid, *Kimiya' al-Sa'adah,* Beirut, al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th.
al-Ghazal-i, Abu Hamid, *Mizan al-'Amal,* Kairo, Maktabah al-Jundi, t.th.
al-Ghazal-i, *Ihya' 'Ulum al-Din,* Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
al-Hamawi, Yaqut , *Mu'jam al-Buldan,* Beirut, Dar al-Shadir, t.th.
Gibb, H.A.R. and Kramer, J.H., *The Encyclopedia of Islam,* Leiden, E.J. Brill, London Luzac & co., 1967
Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi,* Jakarta, Teraju, 2003.
Haji Khal-ifah, *Kasyf al-Dzunnun*, India, Dar al-Sa'adah, t.th.
al-Hifni, 'Abdul Mun'im, *al-Mu'jam al-Shufi,* Kairo, Dar al-Rosyad, 1997
al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj., Bandung: Mizan, 1993.
Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal,* Kairo, Dar al-Ma'arif, 1964
Idris, Nafis ibn, *al-Durah al-Nafis*, terj., Surabaya, CV. Amin, t.th.
Jahja, M. Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996
Jahja, Zurkani , *Teologi Al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996
al-Kal-abadziy, Abu Bakr Muhammad bin Isaq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993
Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967
Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar

al-Fikr al-'Arabi, 1967
Mubarok, Zaki , *al-Akhlaq 'inda al-Ghazali*, Kairo, Dar al-Syu'b, t.th.
Musa, Muhammad Yusuf , *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam*, Kairo, Mu'assasah al-Khanji, 1963
Najibullah, *Islamic Literature*, New York, Washington Square, 1963
Nasution, Harun , *Filsafat Agama,* Jakarta, Bulan Bintang, 1991
Nasution, Harun *Pembaharuan dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1975
Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973
Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996
Nicholson, Reynold A., *Fi Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, trans. Abu 'Al-a al-'Afifi, Kairo, t.p., 1956
Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Faham Wahdat al-Wujud*, *dalam Islam Perspektif*, Yogyakarta, 1995
al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimat al-Shufiyah wa Ishthilahihim wa Anwa' al-Tashawwuf wa Maqamatihim*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.
al-Qusyayri, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim, *al-Risalah al-Qusyayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf,* ed.: Ma'ruf Zariq dan 'Al-i 'Abd al-Hamid Balthaji, t.tp., Dar al-Kayr, t.th.
al-Subki, *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, Mesir, 'Isa al-Babi al-Halabi wa al-Syirkah, t.th.
al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.
al-Sulami, Abu 'Abd al-Rahman, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatriaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992.
al-Sya'rani, Abu al-Mawahib 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Al-i al-Asnhari, *al-Thabaqat al-Kubra,* al-Maktabah al-Sya'biyah
al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Sherwani, Harron Khan , *Studies in Moslem Political, Though and Administration*, Lahore, Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945

Syatta, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi,* terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997.

Syukur, M. Amin, dkk., *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002.

Taimiyah, Ibn *, Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, ed. Rasyid Ridha', Kairo, t.p., t.th.

Thawil, Tawfiq, *Ushush al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979

Tujimah, *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman*, Jakarta, Penerbit Universitas, 1960

Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi, 1996.

Usman, 'Abd al-Karim *, Sirat al-Ghazali,* Damaskus, Dar al-Fikr, t.th.

W.M., Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta, Paramadina, 2001

Watt, W. Montgomery, *The Majesty that was Islam,* terj. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990

Yunasir Al-i, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili,* Yakarta, Paramadina, 1977.

Yusuf Zaidan, *'Abd al-Karim al-Jili Failasuf al-Shufiyah*, Kairo, al-Hay'ah al-Mishriyah, 1988

al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1972.

BAGIAN KEDUA

SUFSIME (*GHAZALIANISME*) NUSANTARA

BAB I
MISTISIME vs. TASAWUF

A. AWAL ISLAM NUSANTARA

1. Pengantar

Ibnu Bathuthah, sejawaran muslim yang terkenal dari Maghribi, mencatat kisah perjalanannya ketika mengunjungi kerajaan pesisir pantai timur Sumatera pada tahun 1345 M. yang sangat menakjubkan. Perdagangan di kota tersebut sangat maju dengan ibu kotanya Kerajaan Samudera Pasai, yang tercatat sebagai kerajaan yang berpengaruh dalam pengembangan Islam di Nusantara. Sultan Malik al-Saleh (1270-1297 M) adalah raja Kerajaan Islam Samudera Pasai yang pertama membawa masuk ajaran Islam ke Asia Tenggara.

Dia mengawini Ganggang Sari dari kerajaan Islam Perlak dan dianugerahkan dua putera, Malik al-Dzahir dan Malik al- Manshur. Malik al-Saleh kemudian menyerahkan tahta kepada anak sulungnya, Malik al-Dzahir dan mendirikan kerajaan baru bernama Pasai. Pada masa pemerintahan Sultan Malik al-Dzahir, Samudera Pasai berkembang menjadi pusat perdagangan yang menjadi tumpuan pedagang-pedagang dari Asia, Afrika, China dan Eropah. Ketika Malik al-Saleh mangkat, Malik al-Dzahir menggabungkan kedua-dua kerajaan itu menjadi Samudera Pasai. Oleh kerana kemuliaan peribadinya, pada batu nisan raja yang memerintah Samudera Pasai dari 1297-1326 M. ini terpahat sebuah syair dalam bahasa Arab. Syair itu bermaksud makam yang mulia Malik al-Dzahir, cahaya dunia sinar

agama.

Selain menjadi sebagai pusat perdagangan, Pasai adalah pusat perkembangan agama Islam. Kebanyakan mubaligh Islam yang datang ke Jawa dan daerah lain berasal dari Pasai. Kerajaan Samudera Pasai mempunyai pengaruh yang cukup erat dengan perkembangan Islam di Jawa. Sunan Gunung Jati yang gigih melawan penjajahan Portugis tercatat pernah menikmati studi keislaman di Aceh kepada Mawlana Iashqa. Pangeran Cakrabuwana (kakak kandung ibunda Sunan Gunung Jati) juga pernah studi di sana dan berkeluarga warga Aceh sampai dikaruniai keturunan, berupa enam orang putri. Tokoh terkenal dari China, Laksamana Cheng Ho juga pernah berkunjung ke Pasai.

Kepulauan Nusantara mempunyai kedudukan strategik sebagai tujuan perdagangan yang telah menyebabkan agama Islam tersebar melalui pedagang-pedagang Arab. Sejarah mencatat, pedagang-pedagang Islam sudah berada di beberapa baagian Nusantara sebelum Islam mulai terbentuk di antara abad XIII M. dan awal abad XVI M.

Islam tersebar di Nusantara (Indonesia) melalui dua cara yaitu melalui hubungan pedagang-pedagang muslim dan kaum sufi dan perkawinan pedagang Arab, China dan India dengan wanita setempuan. Islam mula menapakkan kakinya di Sumatera Utara dan tersebar dari barat ke timur sejauh Kepulauan Rempah-rempah (sekarang Maluku). Selain perdagangan, Islam juga tersebar melalui penaklukan raja-raja yang beragama Islam.

Perkembangan agama Islam di Indonesia berkait rapat dengan kehadiran sembilan wali yang lebih dikenali sebagai Walisongo yang banyak membantu menyebarkan agama Islam. Mereka tinggal di pantai utara Jawa dari awal abad XV hingga pertengahan abad XVI di tiga wilayah penting yaitu Surabaya-Gresik-Lamongan (Jawa Timur), Demak-Kudus-Muria (Jawa Tengah) dan Cirebon (Jawa Barat). Walisongo adalah intelektual Islam yang membawa pembaharuan kepada masyarakat dan memperkenalkan bentuk peradaban baru dalam kehidupan. Peranan mereka dinilai *unik* dibandingkan dengan ulama-ulama atau da'i-da'i selain mereka.

Pendalaman terhadap ajaran Islam dilakukan dengan pengenalan konsep-konsep metafisika, epistemologi, etika dan estetika sufi. Pada masa ini ulama-ulama pribumi mulai mengambil alih peranan ulama dari luar, termasuk dalam struktur birokrasi pemerintahan. Mereka juga tampil sebagai cendekiawan yang mahir menyampaikan persoalan-persoalan keagamaan melalui karangan-karangan ilmiah dan sastra dalam bahasa lokal, khususnya bahasa Melayu dan Jawa, di samping dalam bahasa Arab. Tidak mengherankan apabila pada tahapan ini penulisan kitab keagamaan berkembang subur, khususnya di Aceh yang merupakan imperium Islam terbesar di Nusantara pada abad XVI dan XVII M. M. Pada peralihan abad XVI dan XVII M., ketika tahapan kedua perkembangan Islam mencapai puncaknya, muncul sastrawan besar seperti Hamzah Fansuri dan murid-muridnya, antara lain Syamsudin al-Sumatrani, Abdul Jamal, Hasan Fansuri dan lain-lain. Karangan-karangan mereka pada umumnya sarat dengan uraian berkenaan doktrin *Wahdat al-Wujud* (*kesatuan transenden wujud*) yang bercorak filosofis dan intelektual. Sampai kini syair-syair yang ditulis para sufi Melayu masih dibaca di lingkungan tariqat tertentu di Sumatra. Syair-syair Hamzah Fansuri dibaca di lingkungan tariqat Qadiriyah, ajaran Abdul Rauf Singkel digubah menjadi syair dan disampaikan dalam bentuk salawat dulang di lingkungan tariqat *Sattariyah*. Sedangkan di Jawa uraian tentang tasawuf filosofis disampaikan melalui karangan sastra yang disebut *tembang suluk* atau puisi-puisi tasawuf yang bercorak naratif. Pelopor sastra suluk ialah wali-wali terkemuka seperti *Sunan Bonang, Sunan Gunung Jati, Sunan Kalijaga,* dan lain-lain.

Pada tahapan ini tasawuf dan karangan-karangan para sufi serta ahli kalam memainkan peranan menonjol. Terutama kitab-kitab karangan Mansur al-Hallaj, Abu Yazid al-Bhastami, al-Ghazali, Ibn al-'Arabi, Farid al-Din 'Attar, Jalal al-Din al-Rumi, 'Abd. al-Karim al-Jili, dan lain-lain. Sedangkan yang berkenaan dengan ilmu kalam atau teologi, sebagian besarnya adalah yang bersumber dari paham Asy'ariyah dan Maturidiyah. Memasuki abad XVII M, fiqih dan

usuluddin dari madzab Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, khususnya paham al-Syafi'iyah, mulai diiuraikan secara lebih komprehensif dalam kitab-kitab Melayu. Melalui pemahaman terhadap kitab-kitab ini maka agama Islam tidak hanya diterima secara formal, tetapi diresapi secara mendalam, serta dijadikan landasan dalam membangun kehidupan sosial, politik dan kebudayaan. Konsep-konsep dasar Islam seperti Tauhid, yang pada tahapan pertama masih kabur dan tumpang tindih dengan kepercayaan lama, kini diperjelas melalui uraian yang bercorak filosofis dan intelektual oleh wali-wali dan ahli tasawuf.

2. Tasawuf vs. Mistisisme

Mistisisme adalah sejenis pengetahuan, konsepsi, dan pengetahuan yang dalam (bashîrah). Secara terminologis, mistisme dapat dikatakan sebagai pengetahuan langsung yang berada di luar indera dan akal. Tidak mudah mencapai pengetahuan itu, kecuali bagi orang yang secara amaliah bersungguh-sungguh menghilangkan berbagai rintangan dan tabir-tabir hati, melalui perjalanan spiritual (*sulûk*) atau tarikan Ilahi (*jadzb*). Dengan cara itu, seorang dapat mencapai batin, kegaiban, dan kesatuan sejati yang tersembunyi di balik hal-hal yang tampak. Dalam sulûk ini terdapat perjalanan ruh yang mendatangkan kesempurnaan jiwa serta diperoleh pengenalan diri dan pencerahan batin.

Mistisme secara umum dapat difahami sebagai sebuah kepercayaan tentang adanya kontak antara manusia bumi (*aardse mens*) dan tuhan, atau tau kepercayaan tentang persatuan mesra (*innige vereneging*) ruh manusia (*ziel*) dengan Tuhan.[1] Mistisisme juga bisa berupa kepercayaan kepada hal-hal yang rahasia (*geheimnissen*) dan hal-hal yang tersembunyi (*verborgenheden*), kepercayaan kepada suatu kemungkinan terjadinya persatuan langsung (*onmiddelijke vereneging*) manusia dengan Dzat Ketuhanan (*goddelijke wezen*) dan perjuanagn bergairah kepada persatuan itu.

Mistisisme, dengan demikian, dapat dipahami sebagai sebuah paham yang memberikan ajaran yang serba mistis (misal ajarannya berbentuk rahasia atau ajarannya serba rahasia, tersembunyi, gelap

atau terselubung dalam kekelaman) sehingga hanya dikenal, diketahui atau dipahami oleh orang-orang tertentu saja, terutama sekali penganutnya.

Mistisme memiliki ajaran yang serba subyektif tidak obeyktif. Tidak ada pedoman dasar yang universal dan yang otentik. Bersumber dari pribadi tokoh utamanya sehigga paham mistik itu tidak sama satu sama lain meski tentang hal yang sama. Sehingga pembahasan dan pengalaman ajarannya tidak mungkin dikendalikan atau dikontrol dalam arti yang semestinya.

Tokoh mistisisme sangat dimuliakan, diagungkan bahkan dimitoskan atau dikultuskan oleh penganutnya karena dianggap memiliki **keistimewaan** pribadi yang disebut **kharisma**. Anggapan adanya keistimewaan ini dapat disebabkan oleh beberapa hal. Misalnya, pernah melakukan kegitan yang bersifat luar biasa, diluar kebiasaan orang kebanyakan atau istimewa. Kedua, sang tokoh pernah mengatasi kesulitan, penderitaan, bencana atau bahaya yang mengancam dirinya apalagi masyarakat umum. Ketiga, sang tokoh adalah keturunan atau ada hubungan darah, bekas murid atau kawan dengan atau dari orang yang memiliki kharisma. Keempat, sang tokoh pernah memprediski atau meramal dengan tepat suatu kejadian besar dan penting.

Tokoh mistis sendiri menerima ajaran atau pengertian tentang paham yang diajarkannya itu biasanya melalui petualangan batiniah, pengasingan diri, bertapa, semedi, meditasi yang berarti ajarannya diperoleh melalui pengalaman pribadi dan penerimaannya itu tidak mungkin dibuktikannya sendiri kepada orang lain. Dengan demikian peneriamaan ajarannya hampir-hampir hanya berdasarkan kepercayaan belaka, bukan pemikiran.

Mistisisme, dalam suatu agama adalah aspek *esoteris* (*bathiniyah*), sisi dalam atau inti yang menjadi fundasi atas semua laku ibadah lahiriah. Mistisme Hindu adalah mistisme agama *aradhy* yang paling tua yang tercatat, dan relatif utuh keberadaannya hingga kini.

[1] Lihat Van Haeringen, C.B., *Nederlands Woordenboek,* 1948

Sementara, untuk Islam, banyak kalangan merujuk Abu Yazid al-Basthami, Junaid al-Baghdadi, dan al-Ghazali sebagai tokoh yang mampu merepresentasikan mistisme (tasawuf). Isu-isu ketuhanan yang diajarkan Abu Yazid sangatlah bertolak belakang dengan tradisi ortodoks islam, yang diwakili oleh para ulama fiqh. Ajaran Abu Yazid, yang termuat dalam karya Farid al-Din al-Attar *Tadzkirat al-Awliya'*, dan karya al-Sahlaji, *Manaqib Sayyidina Abi Yazid al-Bisthami*, secara jelas bernuansa monistik, yaitu sebuah faham yang menganggap jiwa sejati seorang manusia bisa menyatu dengan Tuhan, bahkan lebih ekstrem lagi, bisa menjadi Tuhan. Ini bisa dilihat dalam ucapan-ucapan ekstasik yang terlontar dari lisan Abu Yazid atau *syathahat*.

Ekspresi kejiwaan al-Basthami yang muncul melalui *syathahat* itu pada dasarnya merupakan hasil dari sebuah perjalanan spiritual yang sangat panjang dan pengalaman tertinggi seorang sufi yang sedang mabuk kepayang merindukan kehadiran Allah didalam dirinya. Pengalaman mistis tertinggi menghasilkan situasi kejiwaan yang disebut *ekstase* (*sukr*). *Sukr* dalam perbendaharaan kaum sufi, sering dilukiskan sebagai keadaan mabuk kepayang oleh minuman kebenaran (*al-Haqq*). Kebenaran digambarkan sebagai minuman keras atau *khamr*. Bahkan untuk sebagian mereka minuman yang memabukkan itu tidak lain ialah apa yang mereka namakan *dhamir al-Sya'n* yaitu kata-kataÇä yang berarti *bahwa* dalam kalimat syahadat *tawhid*. Pelukisan ini untuk menunjukkan betapa *intense*-nya mereka menghayati tawhid, sehingga mereka tidak menyadari apa pun yang lain selain Allah Yang Maha Ada.

Karena itu, suatu pengalaman mistis mungkin akan hanya sekali terjadi dalam hidup seorang, tanpa bisa diulangi. Inilah diumpamakan dengan turunnya *laylat al-Qadar*, yang dalam al-Qur'an disebutkan sebagai lebih baik dari seribu bulan. Artinya, seorang yang mengalami satu momen menentukan itu, ia akan terpengaruh oleh pesan yang dibawa seumur hidupnya, yaitu sekitar seribu bulan atau delapan puluh tahun. Karena itu meskipun suatu pengalaman mistis hanya kejadian bersifat sesaat (*transitory*), namun

relevansinya bagi pembentukan kepribadian seeorang akan bersifat abadi. Sebab dalam pengamalan *intense* sesaat itu orang berhasil menangkap sebuah kebenaran yang utuh. Kesadaran akan kebenaran yang utuh itulah yang menimbulkan rasa bahagia dan tenteram yang mendalam; sebuah *euphoria spiritual* yang tak terlukiskan. Itulah kemabukan mistis.

Hal yang teramat sangat penting ialah bahwa *euphoria spiritual* itu sekaligus disertai dengan kesadaran akan posisi, arti, dan peran diri sendiri yang proporsional, yaitu *tahu diri* (*ma'rifat al-Nafs*).[2] yang tidak lebih daripada seorang makhluk yang harus tunduk-patuh dan pasrah bulat (islam) kepada Sang Maha Pencipta (al-Khaliq). Maka seorang Sufi, karena kepuasannya akan pengetahuan tentang Kebenaran, tidak banyak menuntut dalam hidup ini. Ia puas (*qana'ah*) dan lepas dari harapan kepada sesama makhluk. Ia bebas, karena ia merasa butuh (*faqr*) hanya kepada Allah yang dapat ia temui di mana saja melalui ibadah dan dzikir. Ia menghayati kehadiran Allah dalam hidupnya melalui *tajalli* (*internalisasi*) terhadap nama-nama Allah yang indah (*al-Asma' al-Husna'*), dan dengan *tajalli* itu ia menemukan keutuhan dan keseimbangan dirinya

Hidup penuh sikap pasrah itu memang bisa mengesankan kepasifan dan *eskapis* (**zuhd**). Tetapi sebagai dorongan hidup bermoral, pengalaman mistis kaum sufi sebenarnya merupakan kondisi spiritual yang dahsyat. Karena itulah ajaran tasawuf juga disebut sebagai ajaran akhlak islami. Akhlak islami yang hendak mereka wujudkan ialah yang merupakan "tiruan" akhlak Allah, sesuai dengan sabda Nabi yang mereka pegang teguh, *berakhlaqlah kamu semua dengan akhlaq Allah*.

---

[2] Lihat Ibn 'Arabi, Muhy al-Din, *Fushush al-Hikam*, 83. Kalangan kaum Sufi terkenal ungkapan dalam [illegible] Barangsiapa mampu mengebali dirinya maka ia akan mampu mengenali Tuhannya.Karena pengetahuan tentang diri secara proporsional adalah indikasi pengetahuan akan *Kebenaran Yang Komprehensif (al-Haqq)*.

B. PERKEMBANGAN TASAWUF

Kebudayaan bangsa Indonesia sebelum Islam banyak dipengaruhi oleh kebudayaan Hindu, Budha, *Animisme, Dinamisme*, dan *Paganisme* atau *Politeisme*. Hal-hal yang menyangkut masalah tradisi dan kepercayaan melekat pada kepribadian bangsa Indonesia yang majemuk hasil dari proses *akulturasi* budaya Hindu dan Budha yang sudah lama tertanam dalam kehidupan sehari-hari. Hasil akulturasi budaya ini dapat dilihat dari beberapa prasasti, peninggalan, dan bahkan hasil karya seni serta arsitektur bangunan tempat-tempat ibadah yang mencerminkan nuansa berbagai agama di Indonesia.

Kenyataan ini menjadi salah satu jalan bagi syariat Islam masuk dan diterima dengan mudah oleh masyarakat Nusantara waktu itu, termasuk ajaran tasawuf Islam. Tasawuf Islam kala itu, hampir bisa digeneralisasikan, karena karakteristik Islam yang *rahmatan lil a'alamin* menempuh cara-cara adaptatif dan akomodatif tetapi tetap kokoh dengan prinsip *uluhiyah* Allah. Pendekatan dan metode yang diterapkan oleh para tokoh sufi kala itu nyaris tidak bisa dibantah oleh masyarakat Nusantara sebagai "*adik kandung*" karena nyata-nyata memiliki tujuan akhir yang sama yaitu dekat dengan Allah (*qurb, taqorrub*) atau merasa bersatu dengan Allah, *manunggal* dengan *Sang Hyang Widi*. Tasawuf Islam dan mistisisme Hindu-Budha, dengan demikian, memiliki tujuan akhir yang sama yaitu dekat dan atau bersatu dengan Allah yang harus dilakoni melalui sebuah proses pensucian jiwa yang teramat sangat panjang yang disebut *mujahadah* dan *riyadah*.

Tasawuf di Indonesia banyak diminati lantaran didukung oleh kebudayaan lama bangsa Indonesia yang bersafat mistik maupun mitos-mitos yang banyak berkembang, sebagaimana diutarakan pada kebudayaan bangsa Indonesia sebelum Islam. Tasawuf mudah masuk pada lini kebudayaan masyarakat Indonesia yang bercorak mistis, hal ini dikarenakan adanya kemiripan dalam ajaran tasawuf dengan kebudayaan lama bangsa Indonesia. Kemiripan itu ada pada metode pendekatan dengan Tuhan. Pendekatan dengan Tuhan adalah simbol kesempurnaan, yang dapat dikatakan sebagai peleburan atau kesatuan antara Tuhan dan manusia, *manunggal*. Penyatuaan atau Imanunggal

adalah tingkatan tertinggi faham *al-Hulul* yang di bawa al-Hallaj dan paham *Wihdat al-Wujud* yang dibawa oleh Ibn al-'Arabi, atau paham ma'rifatnya Robiah al-'Adawiyah. Semua merupakan bagian dari sutu metode agar dapat dekat, bersatu, melebur menjadi menjadi satu kesatuan. Hal ini hampir menyerupai dengan metode keagamaan Hindu maupun Budha dalam upaya mencapai kepada tingkatan tertingginya yakni menjadi *brahmana*.

Tasawuf di Indonesia terbagi berdasarkan teritorial wilayah beberapa wilayah yang sudah berkembang dan sudah banyak pengikutnya yaitu, Pulau Jawa, Sumatra, Kalimantan dan Sulawesi. Tokoh-tokohnya di pulau Jawa lazim dikenal dengan sebutan Wali Sanga melalui Sunan Bonang dan Siti Jenar. Sedangkan di Sumatra ada tokoh Hamzah Fansuri, di Kalimantan ada Syekh Ahmad Khatib Sambas, di Sulewesi ada Syekh Yusuf Tajul Khalawati al-Makasari.

1. TASAWUF DI JAWA (ABAD XV M.)

A. Sunan Bonang (1465-1525 M.)

Maulana Malik Ibrahim adalah *bapak para wali Jawa*. Dia meninggalkan warisan yang, sayangnya, jarang diketahui dan dibaca. Naskah-naskah Islam awal yang dijumpai menunjukkan adanya upaya mengutamakan pembelajaran bidang hukum Islam atau fiqih sebagai dasar pengetahuan untuk memahami ajaran Islam. Misalnya *naskah lontar* abad XV M. dari Jawa Timur, yang memuat naskah uraian tentang fiqih yang diajarkan oleh **Maulana Malik Ibrahim**, wali pertama di pulau Jawa. Tetapi, didalam naskah itu juga diuraikan tasawuf akhlaqi, ringkasan dari *Bidayat al-Hidayah* karangan **Imam al-Ghazali** (w. 1111 M).

1). Pencipta Suluk

Suluk secara harfian berarti *menempuh (jalan)*. Dalam tardisi tasawuf kata *suluk* berarti *menempuh jalan (spiritual) untuk menuju Allah*. Menempuh jalan *suluk* mencakup sebuah disiplin seumur hidup dalam melaksanakan aturan-aturan *eksoteris* agama Islam (*syari'at*) sekaligus aturan-aturan *esoteris* agama Islam (*haqiqat*). Ber-*suluk* juga mencakup

hasrat untuk Mengenal Diri, Memahami Esensi Kehidupan, Pencarian Tuhan, dan Pencarian Kebenaran Sejati (ilahiyyah), melalui penempaan diri seumur hidup dengan melakukan *syariat lahiriah* sekaligus *syariat batiniah* demi mencapai kesucian hati untuk mengenal diri dan Tuhan. Kata *suluk* berasal dari terminologi Al-Qur'an, *Fasluki*, dalam Surat An-Nahl [16] ayat 69, *Fasluki subula rabbiki zululan*, yang artinya *Dan tempuhlah jalan Rabb-mu yang telah dimudahkan (bagimu)*. Seseorang yang menempuh jalan suluk disebut **salik**. Kata *suluk* dan *salik* biasanya berhubungan dengan tasawuf, tarekat dan sufisme. Contoh eratnya keterkaitan kata-kata tersebut bisa terlihat pada tema utama dan isi dari tiga website berikut ini, Suluk :: Hanya Sekeping Cermin…™, Suluk Homepage (keduanya dalam Bahasa Indonesia), dan Suluk Academy (dalam bahasa Inggris).

Diyakini klebanyakan orang Jawa bahwa, Mawlana Malik Ibrahim memiliki keturunan bernama Sunan Ampel ayahanda Mawlana Makhdum Ibrahim (Sunan Bonang). Sunan Bonang (1465-1525 M.) sebenarnya tokoh, selain Selain Jenar, yang justru berperan penting dalam penyebaran tasawuf sunni yakni Melalui beberapa karyanya dalam bentuk kitab *suluk* dan ajaran tentang *martabat tujuh* orang dapat mengenai tasawuf Sunan Bonang. Ajaran Sunan Bonang berintikan pada filsafat cinta (***'isyq***). Menurut Bonang, cinta sama dengan iman, pengetahuan intuitif (*ma'rifat*) dan kepatuhan kepada Allah SWT atau *haq al-Yaqin*. Imam tauhid dan ma'rifat itu, menurut Sunan Bonang, terdiri dari pengetahuan yang sempurna (*ma'rifat*) dan pengabdian yang terus menerus kepada Allah.

Sunan Bonang (1465 - 1525 M.) adalah ulama sufi yang ahli dalam bidang seperti kalam dan fikih dan sastra. Juga dikenal ahli falak, musik dan seni pertunjukan. Sebagai sastrawan dia menguasai bahasa dan kesusastraan Arab, Persia, Melayu dan Jawa Kuno. Nama aslinya ialah Makhdum Ibrahim. Dalam suluk-suluknya dan dari sumber-sumber sejarah lokal ia disebut dengan berbagai nama gelaran seperti Ibrahim Asmara, Ratu Wahdah, Sultan Khalifah dan lain-lain.[3]

Sejarah sastra Jawa Pesisir, mengenal Sunan Bonang sebagai penyair *prolifik* dan penulis risalah tasawuf yang ulung. Di bawah

pengaruh wawasan estetika sufi yang diperkenalkan Sunan Bonang gamelan Jawa berkembang menjadi *orkestra polyfonik* yang sangat meditatif dan kontemplatif. Karya-karya Sunan Bonang yang dijumpai hingga sekarang dapat dikelompokkan menjadi dua. *Pertama,* suluk-suluk yang mengungkapkan pengalamannya menempuh jalan tasawuf dan beberapa pokok ajaran tasawufnya yang disampaikan melalui ungkapan-ungkapan simbolik yang terdapat dalam kebudayaan Arab, Persia, Melayu dan Jawa. Di antara suluk-suluknya ialah *Suluk Wujil, Suluk Khalifah, Suluk Kaderesan, Suluk Regol, Suluk Bentur, Suluk Wasiyat, Suluk Pipiringan, Gita Suluk Latri, Gita Suluk Linglung, Gita Suluk ing Aewuh, Gita Suluk Jebang, Suluk Wregol* dan lain-lain.[4]. *Kedua,* karangan prosa seperti *Pitutur Sunan Bonang* yang ditulis dalam bentuk dialog antara seorang guru sufi dan muridnya yang tekun. Bentuk semacam ini banyak dijumpai sastra Arab dan Persia.

Suluk adalah salah satu jenis karangan tasawuf yang dikenal dalam masyarakat Jawa dan Madura dan ditulis dalam bentuk puisi dengan ***metrum*** (tembang) tertentu seperti sinom, wirangrong, kinanti, smaradana, dandanggula dan lain-lain . Seperti halnya puisi sufi umumnya, yang diungkapkan ialah pengalaman atau gagasan ahli-ahli tasawuf tentang perjalanan keruhanian (***suluk***) yang mesti ditempuh oleh mereka yang ingin mencpai kebenaran tertinggi, Tuhan, dan berkehendak menyatu dengan Rahasia Sang Wujud. Jalan itu ditempuh melalui berbagai tahapan ruhani ***(maqom***) dan dalam setiap tahapan seseorang akan mengalami keadaan ruhani (***ahwal***) tertentu, sebelum akhirnya memperoleh ***kasyf*** (tersingkapnya cahaya penglihatan batin) dan ***ma'rifat***, yaitu mengenal Yang Tunggal secara mendalam tanpa syak lagi (*haqq al-yaqin*). Di antara keadaan ruhani penting dalam tasawuf yang sering diungkapkan dalam puisi ialah ***wujd*** (ekstase mistis), ***dzawq*** (rasa mendalam), ***sukr*** (kegairahan mistis), ***fana'*** (hapusnya kecenderungan terhadap diri jasmani), baqa' (perasaan kekal di dalam Yang Abadi) dan *faqr.* [5] Suluk-suluk Sunan Bonang tidak

[3] Hussein Djajadiningrat 1913; Purbatjaraka 1938; Drewes 1968.
[4] Drewes 1968.
[5] Abdul Hadi W. M. 2002, 18-19

jarang menggunakan kias atau perumpamaan, serta citraan-citraan simbolik. Citraan-citraan tersebut tidak sedikit yang diambil dari budaya lokal. Kecenderungan tersebut berlaku dalam sastra sufi Arab, Persia, Turki, Urdu, Sindhi, Melayu dan lain-lain, dan merupakan prinsip penting dalam sistem sastra dan estetika sufi (Annemarie Schimmel 1983:) Karena tasawuf merupakan jalan cinta, maka sering hubungan antara seorang ***salik*** (penempuh suluk/jalan menuju Allah) dengan Allah dilukiskan sebagai hubungan antara pencinta ***(muhibb, 'asyiq***) dan Kekasih (***mahbub, ma'syuq***).

2). Mujahadah

Secara keseluruhan jalan tasawuf merupakan metode-metode untuk mencapai pengetahuan diri dan hakikat wujud tertinggi, melalui apa yang disebut sebagai jalan Cinta dan penyucian diri. Cinta yang dimaksudkan para sufi ialah kecenderungan kuat dari kalbu kepada Yang Satu, karena pengetahuan tentang hakikat ketuhanan hanya dicapai tersingkapnya cahaya penglihatan batin (*kasyf*) dari dalam kalbu manusia. Tahapan-tahapan jalan tasawuf dimulai dengan'penyucian diri', yang dibagi tiga. *Pertama*, penyucian jiwa atau nafs (*tazkiyat al-Nafs*). *Kedua*, pemurnian kalbu (*tashfiyat al-Qalb*). *Ketiga*, pengosongan pikiran dan ruh dari selain Tuhan (*takhliyat al-Sirr*).

Istilah lain untuk metode penyucian diri ialah *mujahadah*, yaitu perjuangan batin untuk mengalah hawa nafsu dan kecenderungan-kecenderungan buruknya. Hawa nafsu merupakan representasi dari jiwa yang menguasai jasmani manusia ('diri jasmani'). Hasil dari mujahadah ialah musyahadah da mukasyafah. Musyahadah ialah mantapnya keadaan hati manusia sehingga dapat memusatkan penglihatannya kepada Yang Satu, sehingga pada akhirnya dapat menyaksikan kehadiran rahasia-Nya dalam hati. Mukasyafah ialah tercapainya *kasyf*, yaitu tersingkapnya tirai yang menutupi cahaya penglihatan batin di dalam kalbu. Penyucian jiwa dicapai dengan memperbanyak ibadah dan amal saleh. Termasuk ke dalam ibadah ialah melaksanakan salat sunnah, wirid, zikir, mengurangi makan dan tidur untuk melarih ketangguhan jiwa. Semua itu dikemukakan oleh

Sunan Bonang dalam risalahnya *Pitutur Seh Bari*.

Sedangkan pemurnian kalbu ialah dengan membersihkan niat buruk yang dapat memalingkan hati dari Tuhan dan melatih kalbu dengan keinginan-keinginan yang suci. Sedangkan pengosongan pikiran dilakukan dengan tafakkur atau meditasi, pemusatan pikiran kepada Yang Satu. Dalam sejarah tasawuf ini telah sejak lama ditekankan. Dengan tafakkur maka pikiran seseorang dibebaskan dari kecenderungan untuk menyekutuhan Tuhan dan sesembahan yang lain.

Dalam Suluk Wujil juga disebutkan bahwa murid-muridnya menyebut Sunan Bonang sebagai Ratu Wahdat. Istilah 'wahdat' merujuk pada konsep sufi tentang martabat (tingkatan) pertama dari tajalli Tuhan atau pemanifestasian ilmu Tuhan atau perbendaharaan tersembunyi-Nya (*kanz makhfiy*) secara bertahap dari ciptaan paling esensial dan bersifat ruhani sampai ciptaan yang bersifat jasmani. Martabat wahdat ialah martabat keesaan Tuhan, yaitu ketika Tuhan menampakkan keesaan-Nya di antara ciptaan-ciptaan-Nya yang banyak dan aneka ragam. Pada peringkat ini Allah menciptakan esensi segala sesuatu atau hakikat segala sesuatu . Esensi segala sesuatu juga disebut 'bayangan pengetahuan Tuhan' atau hakikat Muhammad yang berkilau-kilauan . Ibn `Arabi menyebut gerak penciptaaan ini sebagai gerakan Cinta dari Tuhan, berdasar hadis qudsi yang berbunyi, *Aku adalah perbendaharaan tersembunyi, Aku cinta (ahbabtu) untuk dikenal, maka aku mencipta hingga Aku dikenal.*. Maka sebutan *Ratu Wahdat* dalam suluk ini dapat diartikan sebagai orang yang mencapai martabat tinggi di jalan Cinta, yaitu memperoleh makrifat dan telah menikmati lezatnya persatuan ruhani dengan Yang Haqq.

3). Penutup

Sunan Bonang terkenal karena meninggalkan karya tulis berupa *Kitab Suluk*. Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyadhah*) dan pengendalian hawa nafsu (*mujahadah)* sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekatkan diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam rohani ketika jiwa merindukan Allah hingga memperoleh titisan

cahaya Ilahi. Hubungan intim dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.

Diantara murid Sunan Bonang yang terkenal dengan karya tangannya berupa sastra mistikal, yaitu Ki Ageng Selo keturunan dari Bondan Kejawen. Bondan Kejawen memiliki tiga orang putra-putri yaitu: Ki Ageng Wonosobo, Ki Ageng Getas Pendowo dan Nyi Ageng Ngerang (dinikahi oleh Ki Ageng Ngerang). Dari pernikahan ini Nyi Ageng Ngerang memiliki putra yang kemudian menjadi murid Sunan Bonang yaitu : Ki Ageng Selo. Sementara Ki Ageng Getas Pendowo memiliki keturunan bernama Nyepeng Gledeg alias Ki Ageng Selo II. Ki Ageng Selo II inilah yang kemudian melahirkan keturunan yang berhasil mendirikan kerajaan Mataram Islam, yaitu Ki Ageng Manis, yang berputra Ki Ageng Pamanahan ayahanda Panembahan Senopati sang pendiri Mataram Islam dan dilanjutkan oleh putranya Sunan Sedo Ing Krapyak dan Senopati Sultan Agung.

B. Sunan Kalijaga

Semua orang di Indonesia, apalagi orang Islam, kenal dengan nama Sunan Kalijaga yang kecilnya bernama Raden Mas Said ini. Dia adalah putera Adipati Tuban Tumenggung Wilatikta atau Raden Sahur (Aria Teja III) yang memiliki nama *Abdullah Shiddiq*. Silsilah Raden Sahur ke atas adalah Putera Ario Tejo III (Islam), putera Ario Tejo II (Hindu), putera Ario Tejo I, putera Ronggolawe, putera Ario Banyak Wide alias Ario Wiraraja, putera Adipati Ponorogo. Itulah asal-usul Sunan Kalijaga yang banyak ditulis dan diyakini orang, yang sebenarnya merupakan versi Jawa. Dua versi lainnya tidak pernah ditulis atau dijumpai dalam media cetak sehingga diketahui masyarakat luas.

Di depan telah saya singgung bahwa kisah Sunan Kalijaga versi Jawa ini penuh dengan ceritera mistik. Sumber yang orisinal tentang kisah tersebut tidak tersedia. Ricklefs, sejarawan Inggris yang banyak meneliti sejarah Jawa, menyebutkan bahwa sebelum ada catatan bangsa Belanda memang tidak tersedia data yang dapat dipercaya tentang

sejarah Jawa. Sejarah Jawa banyak bersumber dari catatan atau cerita orang-orang yang pernah menjabat sebagai *Juru Pamekas*, lalu sedikit demi sedikit mengalami distorsi setelah melewati para pengagum dan penentangnya.

Sunan Kalijaga meninggalkan dua buah karya tulis, yang salah satu sudah lama beredar sehingga dikenal luas oleh masyarakat, yaitu *Serat Dewo Ruci*, sedang yang satu lagi bernama *Suluk Linglung*. Serat Dewo Ruci telah terkenal sebagai salah satu lakon wayang. Sunan Kalijaga sendiri sudah sering menggelar lakon yang sebenarnya merupakan kisah hidup yang diangan-angankan sendiri, setelah kurang puas dengan jawaban oleh gurunya, Sunan Mbonang. Sampai sekarang Serat Dewo Ruci merupakan kitab suci para penganut kejawen, yang sebagian besar merupakan pengagum ajaran Syekh Siti Jenar.

Isi Suluk Linglung ternyata hampir sama dengan isi Serat Dewo Ruci, dengan perbedaan sedikit namun fundamental. Di dalam Suluk Linglung Sunan Kalijaga telah menyinggung pentingnya orang untuk melakukan shalat dan puasa, sedang hal itu tidak ada sama sekali dalam Serat Dewo Ruci. Naskah Suluk Linglung sekarang disimpan dalam bungkusan rapi oleh keturunan Sunan Kalijaga yang ke-14 yaitu Ny. Mursidi. Buku tersebut ditulis di atas kulit kambing, oleh tangan Sunan Kalijaga sendiri menggunakan huruf Arab pegon berbahasa Jawa. Tahun 1992 buku tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

Menjelang wafat ternyata Sunan Kalijaga telah menjadi seorang yang *kaffah* mengimani Islam. Sebelumnya Sunan Kalijaga diyakini oleh orang Jawa hanya tidak melakukan sholat lima waktu melainkan ***sholat da'im***. Sunan Kalijaga *diklaim* tidak sholat lima waktu melainkan sholat ***da'im*** dengan membaca ***Laa ilaaha illallah*** kapan saja dan dimana saja tanpa harus wudhu dan rukuk sujud .

Ketika Sunan Kalijaga masih berjati diri seperti tertulis didalam Serat Dewo Ruci, murid-murid kinasih-nya berpaham *manuggaling kawulo gusti* (seperti Sultan Hadiwidjojo, Pemanahan, Sunan Pandanaran, dan sebagainya), sedang setelah *kaffah* dengan tauhid murni, Sunan Kalijaga mengutus muridnya yaitu Joko Katong, yang

ditugaskan untuk mengislamkan Ponorogo. Joko Katong sendiri menurunkan tokoh-tokoh Islam daerah tersebut yang pengaruhnya amat luas hingga sekarang.

a)Filasafis *Bima Suci*

Kisah Bima mencari tirta pawitra dalam cerita Dewaruci secara filosofis melambangkan bagaimana manusia harus menjalani perjalanan batin guna menemukan identitas dirinya atau pencarian *sangkan paraning dumadi* alias *asal dan tujuan hidup manusia* atau *manunggaling kawula Gusti*. Dalam kisah ini termuat amanat ajaran konsepsi manusia, konsepsi Tuhan, dan amanat bagaimana manusia kembali menuju Tuhannya. Konsepsi manusia disebutkan bahwa ia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Konsepsi Tuhan disebutkan bahwa Ia Yang Awal dan Yang Akhir, Hidup dan Yang Menghidupkan, Mahatahu, dan Mahabesar. *Ia tan kena kinaya ngapa* (tidak dapat dikatakan dengan apa pun).

Jalan menuju Tuhan yang ditempuh oleh Bima dalam menuju manusia sempurna (*insan kamil*) harus dijalani melalui empat tahapan, yaitu: syariat, tarekat, hakikat, dan makrifat (Jawa: *sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa,* dan *sembah rasa*). Proses ini sering disebut sebagai proses *identifikasi diri* atau *inidvidualisasi.*

Proses pencarian untuk menemukan identitas diri ini merujuk kepada hadis nabi yang, terkena di kalangan komunitas sufi, berbunyi *man 'arafa nafsahu faqad rabbahu*. ***Telas wulangnya Sang Dewaruci, Wrekudara ing tyas datan kewran, wus wruh mring gamane dhewe***, …. Akhir wejangan Sang Dewruci meneybutkan: Werkudara dalam hati tidak ragu sudah, tahu terhadap jalan dirinya (pupuh V Dhandhanggula bait 49).

b) Empat Tahapan Bima Mencapai Manusia Sempurna

2.1. ***Syariat*** (Jawa: *sarengat atau laku raga, sembah raga*) adalah tahap laku perjalanan menuju manusia sempurna yang paling rendah, yaitu dengan mengerjakan amalan-amalan badaniah atau lahiriah dari segela hukum agama. Amalan-amalan itu menyangkut hubungan

manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan lingkungan alam sekitarnya.

Di samping amalan-amalan seperti itu, dalam kaitan hubungan manusia dengan manusia, orang yang menjalani syariat, di antaranya kepada orang tua, guru, pimpinan, dan raja, ia hormat serta taat. Segala perintahnya dilaksanakaannya. Dalam pergaulan ia bersikap jujur, lemah lembut, sabar, kasih-mengasihi, dan beramal saleh.

2.2. ***Tarekat*** (Jawa: *laku budi, sembah cipta*) adalah tahap perjalanan menuju manusia sempurna yang lebih maju. Dalam tahap ini kesadaran hakikat tingkah laku dan amalan-amalan badaniah pada tahap pertama diinsyafi lebih dalam dan ditingkatkan. Amalan yang dilakukan pada tahap ini lebih banyak menyangkut hubungan dengan Tuhan daripada hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan lingkungan alam sekitarnya. Pada tingkatan ini penempuh hidup menuju manusia sempurna akan menyesali terhadap segala dosa yang dilakukan, melepaskan segala pekerjaan yang maksiat, dan bertobat. Kepada gurunya ia berserah diri laksana mayat dan menyimpan ajarannya dari orang lain. Dalam melakukan salat, tidak hanya salat wajib saja yang dilakukan. Ia menambah lebih banyak salat sunat, lebih banyak berdoa, berdikir, dan menetapkan ingatannya hanya kepada Tuhan. Dalam menjalankan puasa, tidak hanya puasa wajib yang dilakukan. Ia lebih banyak mengurangi makan, lebih banyak berjaga malam, lebih banyak diam, hidup menyendiri dalam persepian (*'uzlah*), dan melakukan *khalwat*. Ia berpakaian sederhana dan hidup mengembara seperti fakir.

Bagian-bagian cerita Dewaruci yang menyatakan sebagian tahap tarekat di antaranya terdapat pada pupuh II Pangkur bait 29-30. Diamanatkan dalam teks ini bahwa Bima kepada gurunya berserah diri sebagai mayat. Sehabis berperang melawan Raksasa Rukmuka dan Rukmakala di Gunung Candramuka Hutan Tikbrasara, Bima kembali kepada Pendeta Durna. Air suci tidak didapat. Ia menanyakan di mana tempat tirta pawitra yang sesungguhnya. Pendeta Durna menjawab, "Tempatnya berada di tengah samudra". Mendengar jawaban itu Bima tidak putus asa dan tidak gentar. Ia menjawab,

"Jangankan di tengah samudra, di atas surga atau di dasar bumi sampai lapis tujuh pun ia tidak akan takut menjalankan perintah Sang Pendeta". Ia segera berangkat ke tengah samudra. Semua kerabat Pandawa menangis mencegah tetapi tidak dihiraukan. Keadaan Bima yeng berserah diri jiwa raga secara penuh kepada guru ini secara filosofis merupakan realisasi seb

2.3. Hakikat (Jawa: *laku manah, sembah jiwa*) adalah tahap perjalanan yang sempurna. Pencapaian tahap ini diperoleh dengan mengenal Tuhan lewat dirinya, di antaranya dengan salat, berdoa, berdikir, atau menyebut nama Tuhan secara terus-menerus. Amalan yang dilakukan pada tahap ini semata-mata menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan. Hidupnya yang lahir ditinggalkan dan melaksanakan hidupnya yang batin. Dengan cara demikian maka tirai (*hijab*) yang merintangi hamba dengan Tuhan akan tersingkap (*inkisyaf*). Tirai yang memisahkan hamba dengan Tuhan adalah hawa nafsu kebendaan. Setelah tirai tersingkap, hamba akan merasakan bahwa diri hamba dan alam itu tidak ada, yang ada hanyalah "Yang Ada", Yang Awal tidak ada permulaan dan Yang Akhir tidak berkesudahan.

Dalam keadaan demikian, hamba menjadi betul-betul dekat dengan Tuhan. Hamba dapat mengenal Tuhan dan melihat-Nya dengan mata hatinya. Rohani mencapai kesempurnaan. Jasmani takluk kepada rohani. Karena jasmani takluk kepada rohani maka tidak ada rasa sakit, tidak ada susah, tidak ada miskin, dan juga maut tidak ada. Nyaman sakit, senang susah, kaya miskin, semua ini merupakan wujud ciptaan Tuhan yang berasal dari Tuhan. Segala sesuatu milik Tuhan dan akan kembali kepada-Nya, manusia hanya mendaku saja. Maut merupakan perpindahan rohani dari sangkar kecil kepada kebebasan yang luas, mencari Tuhan, kekasihnya. Mati atau maut adalah alamat cinta yang sejati.

Tahap ini biasa disebut keadaan mati dalam hidup dan hidup dalam kematian. Saat tercapainya tingkatan hakikat terjadi dalam suasana yang terang benderng gemerlapan dalam rasa lupa-lupa ingat, antara sadar dan tidak sadar. Dalam keadaan seperti ini muncul *Nyala Sejati atau Nur Ilahi.*

Sebagian tahap hakikat yang dilakukan atau dialami oleh tokoh Bima, di antaranya ialah: mengenal Tuhan lewat dirinya, mengalami dan melihat dalam suasana alam kosong, dan melihat berbagai macam cahaya (pancamaya, empat warna cahaya, sinar tunggal berwarna delapan, dan benda bagaikan boneka gading yang bersinar).

2.4. Makrifat (Jawa: *laku rasa, sembah rasa*) adalah perjalanan menuju manusia sempurna yang paling tinggi. Secara harfiah makrifat berarti pengetahuan atau mengetahui sesuatu dengan seyakin-yakinnya.. Dalam tasawuf, makrifat berarti mengenal langsung atau mengetahui langsung tentang Tuhan dengan sebenar-benarnya atas wahyu atau petunjuk-Nya, meliputi zat dan sifatnya. Pencapaian tataran ini diperoleh lewat tataran tarekat, yaitu ditandai dengan mulai tersingkapnya tirai yang menutup hati yang merintangi manusia dengan Tuhannya. Setelah tirai tersingkap maka manusia akan merasakan bahwa diri manusia dan alam tidak ada, yang ada hanya Yang Ada. Dalam hal seperti ini zat Tuhan telah masuk menjadi satu pada manusia. Manusia telah merealisasikan kesatuannya dengan Yang Ilahi. Keadaan ini tidak dapat diterangkan (Jawa : *tan kena kinaya ngapa*), yang dirasakan hanyalah indah. Dalam masyarakat Jawa hal ini disebut dengan istilah manunggaling kawula Gusti, pamoring kawula Gusti, jumbuhing kawula Gusti, warangka manjing curiga curiga manjing warangka.

Pada titik ini manusia tidak akan diombang-ambingkan oleh suka duka dunia. Ia akan berseri bagaikan bulan purnama menyinari bumi, membuat dunia menjadi indah. Di dunia ia menjadi wakil Tuhan, menjalankan kewajiban-kewajiban-Nya dan memberi inspirasi kepada manusia yang lain. Ia mampu mendengar, merasa, dan melihat apa yang tidak dapat dikerjakan oleh manusia yang masih diselubingi oleh kebendaan, syahwat, dan segala kesibukan dunia yang fana ini. Tindakan diri manusia semata-mata menjadi laku karena Tuhan.

Keadaan yang dialami oleh Bima yang mencerminkan bahwa dirinya telah mencapai tahap makrifat, di antaranya ia merasakan: keadaan dirinya dengan Tuhannya bagaikan air dengan ombak, nikmat dan bermanfaat, segala yang dimaksud olehnya tercapai, hidup dan

mati tidak ada bedanya, serta berseri bagaikan sinar bulan purnama menyinari bumi.

c). Empat Nafsu Manusia

Bima melihat empat warna cahaya, yaitu: hitam, merah, kuning, dan putih. Isi dunia sarat dengan tiga warna yang pertama (hitam, merah, dan kuning). Ketiga warna yang pertama itu pengurung laku, penghalang cipta karsa menuju keselamatan, musuhnya dengan bertapa. Barang siapa tidak terjerat oleh ketiga hal itu, ia akan selamat, bisa manunggal, akan bertemu dengan Tuhannya (*musyahadah*). Oleh karena itu, perangai terhadap masing-masing warna itu hendaklah perlu diketahui.

Cahaya hitam lebih perkasa, perbuatannya marah, mengumbar hawa nafsu, menghalangi dan menutup kepada hal yang tidak baik. Cahaya merah menunjukkan nafsu yang tidak baik, iri hati dan dengki keluar dari sini. Hal ini menutup (membuat buntu) kepada hati yang selalu ingat dan waspada. Cahaya kuning pekerjaannya menghalangi kepada semua cipta yang mengarah menuju kebaikan dan keselamatan. Nafsu yang muncul dari warna hitam disebut *nafsu al-Lawwamah*, yang dari warna merah disebut *nafsu al-Ammarah*, dan yang muncul dari warna kuning disebut *nafsu al-Shufiah* (pola hidup *erotis*). Nafsu *al-Lawwamah*, *al-Ammarah*, dan *al-Shufiah* merupakan selubung atau penghalang (*hijab*) untuk bertemu dengan Tuhannya.

Hanya cahaya yang putih yang nyata. Hati tenang tidak macam-macam, hanya satu yaitu menuju keutamaan dan keselamatan. Namun, yang putih ini hanya sendiri, tiada berteman sehingga selalu kalah. Jika bisa menguasai yang tiga hal, yaitu yang merah, hitam, dan kuning, manunggalnya hamba dengan Tuhan terjadi dengan sendirinya; sempurna hidupnya.

d). Bima mencapai *al-Hulul*

Setelah Bima menjalankan banyak laku maka hatinya menjadi bersih. Dengan hati yang bersih ini ia kemudian dapat melihat Tuhannya lewat dirinya. Penglihatan atas diri Bima ini dilambangkan dengan masuknya tokoh utama ini ke dalam badan Dewaruci. Bima

masuk ke dalam badan Dewaruci melalui telinga kiri. Telinga kiri diyakini sebagian orang sebagai mengandung unsur ketuhanan. Bisikan Ilahi, wahyu, dan ilham pada umumnya diterima melalui telinga kanan. Dari telinga ini terus ke hati sanubari. Secara filosofis dalam masyarakat Jawa, "kiri" berarti 'buruk, jelek, jahat, tidak jujur', dan "kanan" berarti 'baik dalam arti yang luas. Masuk melalui "telinga kiri" berarti bahwa sebelum mencapai kesempurnaan Bima hatinya belum bersih.

Setelah Bima masuk dalam badan Dewaruci, ia melihat berhadapan dengan dewa kerdil yang bentuk dan rupanya sama dengan Bima sewaktu kecil. Dewa kerdil yang bentuk dan rupanya sama dengan Bima waktu muda itu adalah Dewaruci; penjelmaan Yang Mahakuasa sendiri. Bima berhadapan dengan Dewaruci yang juga merupakan dirinya dalam bentuk dewa kerdil. Kisah Bima masuk dalam badan Dewaruci ini secara filosofis melambangkan bahwa Bima mulai berusaha untuk mengenali dirinya sendiri (*'arafa nafsah*). Dengan memandang Tuhannya di alam kehidupan yang kekal, Bima telah mulai memperoleh kebahagiaan. Pengenlan diri lewat simbol yang demikian secara filosofis sebagai realisasi bahwa Bima telah mencapai tahap hakikat.

Bima setelah masuk dalam badan dewaruci melihat dan merasakan bahwa dirinya tidak melihat apa-apa. Dia hanya melihat kekosongan pandangan yang jauh tidak terhingga. Ke mana pun ia berjalan yang ia lihat hanya angkasa kosong, dan samudra yang luas yang tidak bertepi. Keadaan yang tidak bersisi, tiada lagi kanan kiri, tiada lagi muka belakang, tiada lagi atas bawah, pada ruang yang tidak terbatas dan bertepi menyiratkan bahwa Bima telah memperoleh perasaan batiniahnya. Dia telah lenyap sama sekali dari dirinya, dalam keadaan kebakaan Allah semata (*fana' al-Baqa'*). Segalanya telah hancur lebur kecuali Wujud Yang Mutlak. Dalam keadaan seperti ini manusia menjadi *fana'* ke dalam Tuhan. Segala yang Ilahi dan yang alami walaupun kecil jasmaninya telah terhimpun menjadi satu, manunggal. Dzat Tuhan telah berada pada diri hambabnya, Bima telah sampai pada tataran hakikat.

Disebutkan bahwa Bima karena merasakan tidak melihat apa-apa, ia sangat bingung. Tiba-tiba ia melihat dengan jelas Dewaruci bersinar kelihatan cahayanya. Lalu ia melihat dan merasakan arah mata angin, utara, selatan, timur, barat, atas dan bawah, serta melihat matahari. Keadaan mengetahui arah mata angin ini menyiratkan bahwa ia telah kembali dalam keadaan sadar. Sebelumnya ia dalam keadaan tidak sadar karena tidak merasakan dan tidak melihat arah mata angin. Merasakan dalam keadaan sadar dan tidak sadar dalam rasa lupa-lupa ingat menyiratkan bahwa Bima secara filosofis telah sampai pada tataran hakikat.

Setelah mengalami suasana alam kosong antara sadar dan tidak sadar, ia melihat berbagai macam cahaya. Cahaya yang dilihatnya itu ialah: *pancamaya*, sinar tunggal berwarna delapan, empat warna cahaya, dan benda bagaikan boneka gading yang bersinar. Hal melihat berbagai macam cahaya seperti itu secara filosofis melambangkan bahwa Bima telah sampai pada tataran hakikat. Ia telah menemukan Tuhannya.

Pancamaya adalah cahaya yang melambangkan hati yang sejati, inti badan. Ia menuntun kepada sifat utama. Itulah sesungguhnya sifat. Oleh Dewaruci, Bima disuruh memperlihatkan dan merenungkan cahaya itu dalam hati, agar supaya ia tidak tersesat hidupnya. Hal-hal yang menyesatkan hidup dilambangkan dengan tiga macam warna cahaya, yaitu: *merah, hitam,* dan *kuning.*

Wujud Yang Sesungguhnya, yang meliputi segala yang ada di dunia, yang hidup tidak ada yang menghidupi, yang tidak terikat oleh waktu, yaitu Yang Ada telah berada pada Bima, telah menunggal menjadi satu. Jika telah manunggal penglihatan dan pendengaran Bima menjadi penglihatan dan pendengaran-Nya. Badan lahir dan badan batin (*suksma*) telah ada pada Bima, hamba dengan Tuhan bagaikan api dengan asapnya, bagaikan air dengan ombak, bagaikan minyak di atas air susu.

Namun, bagaimana pun juga hamba dengan zat Tuhannya tetap berbeda. Yang mendekati kesamaan hanyalah dalam sifatnya. Dalam keadaan manunggal manusia memiliki sifat-sifat Ilahi. Perumpamaan manusia dalam keadaan yang sempurna dengan Tuhannya, bagaikan air

dengan ombak ada kesamaannya dengan yang terdapat dalam kepercayaan agama Siwa. Dalam agama Siwa kesatuan antara hamba dengan dewa Siwa disebutkan seperti kesatuan air dengan laut, sehingga keduanya tidak dapat dibedakan lagi. Tubuh Sang Yogin yang telah mencapai kalepasan segera akan berubah menjadi tubuh dewa Siwa. Ia akan mendapatkan sifat-sifat yang sama dengan sifat dewa Siwa.

Bima setelah manunggal dengan Tuhannya tidak merasakan rasa khawatir, tidak berniat makan dan tidur, tidak merasakan lapar dan mengantuk, tidak merasakan kesulitan, hanya nikmat yang memberi berkah karena segala yang dimaksud dapat tercapai. Hal ini menyebabkan Bima ingin manunggal terus. Ia telah memperoleh kebahagiaan nikmat rahmat yang terkandung pada kejadian dunia dan akhirat. Sinar Ilahi yang melahirkan kenikmatan jasmani dan kebahagian rohani telah ada pada Bima. Oleh kaum filsafat, itulah yang disebut surga.[6] Keadaan ini secara filosofis melambangkan bahwa Bima telah mencapai tahap ma'rifat.

C. Siti Jenar

Tasawuf masuk di Pulau Jawa di tandai dengan berdirinya kerajaan Islam pertama di Pulau Jawa. Tepatnya di Demak Jawa Tengah pada tahun 1479 M. sekitar abad terakhir ke-XV M. Islam di Pulau Jawa dikembangkan melalui pendekatan mistik. Hal ini merupakan strategi pendekatan dan pembauran dengan masyarakat. Corak budaya yang begitu kental membuat sulit penyebaran Islam sehingga para wali berusaha mengadakan pendekatan dengan menggunakan kebudayaan lokal untuk mengislamkan masyrakat di Jawa, karena diketahui penduduk mempunyai latar belakang kebudayaan Hindu-Budha yang sangat kental. Cara ini ternyata sangat akomodaif dan persuasif karena banyak diminati oleh penduduk sehingga banyak yang memeluk agama Islam. Perkembangan tasawuf di Jawa lebih mudah dikenal setelah kemunculan tokoh bernama Syekh Siti Jenar yang mencoba mengadopsi faham *al-Hulul* yang

[6] Hamka, *Tasawuf dan Perkembangannya*, 1984, 139.

diciptakan al-Hallaj.

Pengaruh ajaran Siti Jenar dirasakan sangat membahayakan stabilitas pemerintahan Sultan Demak saat itu. Selain ajarannya dianut oleh masyarakat awam juga diminati oleh para pemuka masyarakat. Diantara murid-murid utama Syekh Siti Jenar/Syekh Lemah Abang adalah: Ki Ageng Pengging, Ki Ageng Tingkir (Banyubiru), Ki Ageng Tingkir (Ayahanda Sultan Hadiwijaya, Jaka Tingkir), Ki Ageng Butuh (sekarang termasuk salah satu wilayah Surakarta Solo), Ki Ageng Ngerang (menantu Bondan Kejawen putra Parbu Brawijaya V), Sunan Panggung (Putra Sunan Kalijaga) dan Ki Lontang.

Nasib Siti Jenar nyaris serupa dengan nasib al-Hallaj. Ia mati dengan cara dibunuh. Tetapi pembunuhan aajaran sang guru yang isebut-sebut sebagai benih lahirnya kejawen dan kebatinan itu tidak selesai sampai di situ. Murid-murid Jenar pun menjadi sasran para dewan Sali. Sunan Kudus adalah salah seorang anggota dewan wali yang bersemangat dalam mengemban amnata memberantas ajaran pantheisme Jenar. Salah satu murid Jenar yang mengakhiri kehidupannya di tangan Sunan Kudus adalah Ki Ageng Tingkir (Ayahanda Sultan Hadiwijaya, Jaka Tingkir).

1). Asal Usul

Syekh Siti Jenar lahir sekitar tahun 829 H./1426 M dilingkungan Pakuwuan Caruban, pusat kota Caruban larang waktu itu, yang sekarang lebih dikenal sebagai Astana japura, sebelah tenggara Cirebon. Suatu lingkungan yang multi-etnis, multi-bahasa dan sebagai titik temu kebudayaan serta peradaban berbagai suku.[7] Ia memiliki banyak nama:

---

[7] Serat She Siti Jenar Ki Sasrawijaya; Atja, *Purwaka Tjaruban Nagari (Sedjarah Muladjadi Keradjan Tjirebon)*, Ikatan Karyawan Museum, Jakarta, 1972; P.S. Sulendraningrat, *Purwaka Tjaruban Nagari*, Bhatara, Jakarta, 1972; H. Boedenani, *Sejarah Sriwijaya*, Terate, Bandung, 1976; Agus Sunyoto, *Suluk Abdul Jalil Perjalanan Rohani Syaikh Syekh Siti Jenar dan Sang Pembaharu*, LkiS, Yogyakarta, 2003-2004; Sartono Kartodirjo dkk, *Sejarah Nasional Indonesia*, Depdikbud, Jakarta, 1976; Babad Banten; Olthof, W.L., *Babad Tanah Djawi*. In Proza Javaansche Geschiedenis, 's-Gravenhage, M.Nijhoff, 1941; Raffles, Th.S., *The History of Java,* 2 vol, 1817.

1. San Ali (nama kecil pemberian orangtua angkatnya, bukan Hasan Ali Anshar seperti banyak ditulis orang)
2. Syekh 'Abdul Jalil (nama yang diperoleh di Malaka, setelah menjadi ulama penyebar Islam di sana)
3. Syekh Jabaranta (nama yang dikenal di Palembang, Sumatera dan daratan Malaka)
4. Prabu Satmata (Gusti yang nampak oleh mata; nama yang muncul dari keadaan kasyf atau mabuk spiritual; juga nama yang diperkenalkan kepada murid dan pengikutnya)
5. Syekh Lemah Abang atau Lemah Bang (gelar yang diberikan masyarakat Lemah Abang, suatu komunitas dan kampung model yang dipelopori Syekh Siti Jenar; melawan hegemoni kerajaan. Wajar jika orang Cirebon tidak mengenal nama Syekh Siti Jenar, sebab di Cirebon nama yang populer adalah Syekh Lemah Abang); Syekh Siti Jenar (nama filosofis yang mengambarkan ajarannya tentang sangkan-paran, bahwa manusia secara biologis hanya diciptakan dari sekedar tanah merah dan selebihnya adalah roh Allah; juga nama yang dilekatkan oleh Sunan Bonang ketika memperkenalkannya kepada Dewan Wali, pada kehadirannya di Jawa Tengah/Demak; juga nama Babad Cirebon);
6. Syekh Nurjati atau Pangran Panjunan atau Sunan Sasmita (nama dalam Babad Cirebon, S.Z. Hadisutjipto)
7. Syekh Siti Bang,
8. Syekh Siti Brit
9. Syekh Siti Luhung (nama-nama yang diberikan masyarakat Jawa Tengahan)
10. Sunan Kajenar (dalam sastra Islam-Jawa versi Surakarta baru, era R.Ng. Ranggawarsita [1802-1873])
11. Syekh Wali Lanang Sejati
12. Syekh Jati Mulya dan
13. Syekh Sunyata Jatimurti Susuhunan ing Lemah Abang.

Selama ini, silsilah Syekh Siti Jenar masih sangat kabur. Kekurangjelasan asal-usul ini juga sama dengan kegelapan tahun kehidupan Syekh Siti Jenar sebagai manusia sejarah.

Pengaburan tentang silsilah, keluarga dan ajaran yang dilakukan oleh penguasa pada abad XVI hingga akhir abad XVII M. Penguasa merasa perlu untuk mengubur segala yang berbau Syekh Siti Jenar akibat popularitasnya di masyarakat yang mengalahkan dewan ulama serta ajaran resmi yang diakui Kerajaan Islam waktu itu. Hal ini kemudian menjadi latar belakang munculnya kisah bahwa Syekh Siti Jenar berasal dari cacing.

Dalam sebuah naskah klasik, cerita yang masih sangat populer tersebut dibantah secara tegas, *Wondene kacariyos yen Lemahbang punika asal saking cacing, punika ded, sajatosipun inggih pancen manungsa darah alit kemawon, griya ing dhusun Lemahbang.* [Adapun diceritakan kalau Lemahbang (Syekh Siti Jenar) itu berasal dari cacing, itu salah. Sebenarnya ia memang manusia berdarah kecil saja (rakyat jelata), bertempat tinggal di desa Lemah Abang.[8]

Syekh Siti Jenar adalah manusia lumrah hanya memang ia walau berasal dari kalangan bangsawan setelah kembali ke Jawa menempuh hidup sebagai petani, yang saat itu, dipandang sebagai rakyat kecil oleh struktur budaya Jawa, disamping sebagai wali penyebar Islam di Tanah Jawa.

Syekh Siti Jenar yang memiliki nama kecil San Ali dan kemudian dikenal sebagai Syekh 'Abdul Jalil adalah putra seorang ulama asal Malaka, Syekh Datuk Shaleh bin Syekh 'Isa 'Alawi bin Ahmadsyah Jamaludin Husain bin Syekh 'Abdullah Khannuddin bin Syekh Sayid 'Abdul Malikal-Qasam. Maulana 'Abdullah Khannuddin adalah putra Syekh 'Abdul Malik atau Asamat Khan. Nama terakhir ini adalah seorang Syekh kalangan 'Alawi kesohor di Ahmadabad, India, yang berasal dari Handramaut. Qasam adalah sebuah distrik berdekatan dengan kota Tarim di Hadramaut.

---

[8] Serat Candhakipun Riwayat Jati, alih aksara, Semarang, Perpustakaan Daerah Propinsi Jawa Tengah, 2002, 1.

Syekh 'Abdul Malik adalah putra Syekh 'Alawi, salah satu keluarga utama keturunan ulama terkenal Syekh 'Isa al-Muhajir al-Bashari al-'Alawi, yang semua keturunannya bertebaran ke berbagai pelosok dunia, menyiarkan agama Islam. Syekh 'Abdul Malik adalah penyebar agama Islam yang bersama keluarganya pindah dari Tarim ke India. Jika diurut keatas, silsilah Syekh Siti Jenar berpuncak pada Sayidina Husain bin 'Ali bin Abi Thalib, menantu Rasulullah. Dari silsilah yang ada, diketahui pula bahwa ada dua kakek buyutnya yang menjadi mursyid thariqah Syathariyah di Gujarat yang sangat dihormati, yakni Syekh Abdullah Khannuddin dan Syekh Ahmadsyah Jalaluddin. Ahmadsyah Jalaluddin setelah dewasa pindah ke Kamboja dan menjadi penyebar agama Islam di sana.

Adapun Syekh Maulana 'Isa atau Syekh Datuk 'Isa putra Syekh Ahmadsyah kemudian bermukim di Malaka. Syekh Maulana 'Isa memiliki dua orang putra, yaitu Syekh Datuk Ahamad dan Syekh Datuk Shaleh. Ayah Syekh Siti Jenar adalah Syekh Datuk Shaleh adalah ulama sunni asal Malaka yang kemudian menetap di Cirebon karena ancaman politik di Kesultanan Malaka yang sedang dilanda kemelut kekuasaan pada akhir tahun 1424 M., masa transisi kekuasaan Sultan Muhammad Iskandar Syah kepada Sultan Mudzaffar Syah. Sumber-sumber Malaka dan Palembang menyebut nama Syekh Siti Jenar dengan sebutan Syekh Jabaranta dan Syekh 'Abdul Jalil.

Pada akhir tahun 1425 M., Syekh Datuk Shaleh beserta istrinya sampai di Cirebon dan saat itu, Syekh Siti Jenar masih berada dalam kandungan ibunya tiga bulan. Di Tanah Caruban ini, sambil berdagang Syekh Datuk Shaleh memperkuat penyebaran Islam yang sudah beberapa lama tersiar di seantero bumi Caruban, besama-sama dengan ulama kenamaan Syekh Datuk Kahfi, putra Syehk Datuk Ahmad. Namun, baru dua bulan di Caruban, pada tahun awal tahun 1426, Syekh Datuk Shaleh wafat.

Sejak itulah San Ali atau Syekh Siti Jenar kecil diasuh oleh Ki Danusela serta penasihatnya, Ki Samadullah atau Pangeran Walangsungsang yang sedang nyantri di Cirebon, dibawah asuhan Syekh datuk Kahfi. Walaupun San Ali adalah keturunan ulama Malaka,

dan lebih jauh lagi keturunan Arab, namun sejak kecil lingkungan hidupnya adalah kultur Cirebon yang saat itu menjadi sebuah kota multikultur, heterogen dan sebagai basis antarlintas perdagangan dunia waktu itu.

Saat itu Cirebon dengan Padepokan Giri Amparan Jatinya yang diasuh oleh seorang ulama asal Makkah dan Malaka, Syekh Datuk Kahfi, telah mampu menjadi salah satu pusat pengajaran Islam, dalam bidang fiqih dan ilmu 'alat, serta tasawuf. Sampai usia 20 tahun, San Ali mempelajari berbagai bidang agama Islam dengan sepenuh hati, disertai dengan pendidikan otodidak bidang spiritual.

2). Pengembaraan

2.1. Nyantri di *Amparan Jati*

Setelah diasuh oleh Ki Danusela (Penguasa Kerajaan Indrapahasta di Cerbon Girang) samapai usia lima (5 tahun), pada sekitar tahun 1431 M, Syekh Siti Jenar kecil (San Ali) diserahkan kepada Syekh Datuk Kahfi, pengasuh *Pedepokan Giri Amparan Jati*, agar dididik agama Islam yang berpusat di Cirebon. (*Purwaka Caruban Nagari*, 75-76, 39) Di Padepokan Giri Amparan Jati ini, San Ali menyelesaikan berbagai pelajaran keagamaan, terutama nahwu, sharaf, balaghah, ilmu tafsir, musthalah al-Hadist, ushul al-Fiqih dan manthiq. Ia menjadi santri generasi kedua. Sedang yang akan menjadi santri generasi ketiga adalah Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati. Syarif Hidayatullah baru datang ke Cirebon, bersamaan dengan pulangnya Syekh Siti Jenar dari perantauannya di Timur Tengah sekitar tahun 1463, dalam status sebagai siswa *Padepokan Giri Amparan Jati*, dengan usia sekitar tujuhbelas (17) tahun.

Pada tahun 1446 M, setelah lima belas (15) tahun penuh menimba ilmu di *Padepokan Amparan Jati*, ia bertekad untuk keluar pondok dan mulai berniat untuk mendalami kerohanian (tasawuf). Sebagai titik pijaknya, ia bertekad untuk mencari *sangkan-paran* dirinya. Tujuan pertmanya adalah Pajajaran yang dipenuhi oleh para pertapa dan ahli hikmah Hindu-Budha. Di Pajajaran, Syekh Siti Jenar mempelajari kitab *Catur Viphala* warisan Prabu Kertawijaya Majapahit. Inti dari kitab Catur Viphala ini mencakup empat pokok laku utama.

Pertama, *nihsprha*, adalah suatu keadaan di mana tidak adal lagi sesuatu yang ingin dicapai manusia. Kedua, *nirhana*, yaitu seseorang tidak lagi merasakan memiliki badan dan karenanya tidak ada lagi tujuan. Ketiga, *niskala* adalah proses rohani tinggi, bersatu dan melebur (*fana'*) dengan Dia Yang Hampa, Dia Yang Tak Terbayangkan, Tak Terpikirkan, Tak Terbandingkan. Sehingga dalam kondisi ini, *aku* menyatu dengan *Aku*. Keempat, sebagai kesudahan dari *niskala* adalah *nirasraya*, suatu keadaan jiwa yang meninggalkan *niskala* dan melebur ke *Parama-Laukika* (*fana' fi al-Fana'*), yakni dimensi tertinggi yang bebas dari segala bentuk keadaan, tak mempunyai ciri-ciri dan mengatasi *Aku* .

Dari Pajajaran San Ali melanjutkan pengembaraannya menuju Palembang, menemui Aria Damar (Aria Abdillah), seorang adipati, sekaligus pengamal sufi-kebatinan, santri Mawlana Ibrahim al-Samarkandi. Pada masa tuanya, Aria Damar bermukim di tepi sungai Ogan, Kampung Pedamaran. Diperkirakan Syekh Siti Jenar berguru kepada Aria Damar antara tahun 1448-1450 M. bersama Aria Abdillah ini, San Ali mempelajari pengetahuan tentang hakikat ketunggalan alam semesta yang dijabarkan dari konsep *nur 'ala nur* (cahaya Maha Cahaya), atau kosmologi *emanasi*.

Dari Palembang, San Ali melanjutkan perjalanan ke Malaka dan banyak bergaul dengan para bangsawan suku Tamil maupun Melayu. Dari hubungan baiknya itu, membawa San Ali memasuki dunia bisnis dengan menjadi saudagar emas dan barang kelontong. Pergaulan di dunia bisnis tersebut dimanfaatkan oleh San Ali untuk mempelajari berbagai karakter nafsu manusia, sekaligus untuk menguji laku zuhudnya di tengah gelimang harta. Selain menjadi saudagar, Syekh Siti jenar juga menyiarkan agama Islam yang oleh masyarakat setempat diberi gelar *Syekh Jabaranta*. Di Malaka ini pula, ia bertemu dengan Datuk Musa, putra Syekh Datuk Ahmad. Dari uwaknya ini, Syekh Datuk Ahmad, San Ali dianugerahi nama keluarga dan nama keulamaan Syekh Datuk 'Abdul Jalil.

Dari perenungannya mengenai dunia nafsu manusia, hal ini membawa Syekh Siti Jenar menuai keberhasilan menaklukkan tujuh hijab, yang menjadi penghalang utama pendakian rohani seorang *salik*

(pencari kebenaran). Tujuh *hijab* penghalang manusia dengan Allah itu adalah lembah *kasl* (kemalasan naluri dan rohani manusia), jurang *futur* (nafsu menelan makhluk/orang lain), gurun *malal* (sikap mudah berputus asa dalam menempuh jalan rohani); gurun *riya*' (bangga rohani), rimba *sum'ah* (pamer rohani); samudera *'ujub* (kesombongan intelektual dan kesombongan ragawi), dan benteng *hajb* (penghalang akal dan nurani).

2.2. Ngaji di Baghdad

Syekh Siti Jenar di Baghdad, ia menumpang di rumah keluarga besar Ahmad al-Tawalud. Disinilah cakrawala pengetahuan sufinya diasah tajam. Sebab di keluarga al-Tawalud tersedia banyak kitab-kitab ma'rifat dari para sufi kenamaan. Semua kitab itu adalah peninggalan kakek al-Tawalud, Syekh 'Abdul Mubdi' al-Baghdadi. Di Irak, Syekh Siti Jenar bersentuhan dengan paham Syi'ah Ja'fariyyah, yang dikenal sebagai madzhab *Ahl al-Bayt*.

Syekh Siti Jenar membaca dan mempelajari dengan baik tradisi sufi dari karya al-Hallaj (858-922 H.), al-Bashtamii (w.874 H.), *Kitab al-Shidq* karya al-Kharraj (w.899 H.), *Kitab al-Ta'aruf* karya al-Kalabadzi (w.995 H.), *Risalah* karya al-Qusyairi (w.1074 H.), *al-Futuhat al-Makkiyah* dan karya Ibnu 'Arabi (1165-1240 H.), *Ihya' Ulum al-Din* dan kitab-kitab tasawuf al-Ghazali (w.1111 H.), dan al-Jili (w.1428 H.). Secara kebetulan periode al-Jili meninggal, Syekh Siti Jenar sudah berusia dua tahun, sehingga saat itu pemikiran-permikiran al-Jili, merupakan hal yang masih sangat baru bagi komunitas Islam Indonesia.

Dari sekian banyak kitab sufi yang dibaca dan dipahaminya, yang paling berkesan pada Syekh Siti Jenar adalah kitab *Haqiqat al-Haqa'iq, al-Manazil al-Ilahiyah* dan *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhiri wa al-Awail* karya Syekh 'Abdul Karim al-Jili terutama kitab al-Insan al-Kamil. Siti Jenar banyak meluangkan waktu mengikuti dan mendengarkan konser-konser musik sufi yang digelar diberbagai *sama' khan'a*. *Sama' khan'a* adalah rumah-rumah tempat para sufi mendengarkan musik spiritual dan membiarkan dirinya hanyut dalam *ekstase (wajd)*. *Sama' khan'a* mulai bertumbuhan di Baghdad sejak abad

IX H. Pada masa itu grup musik sufi yang terkenal adalah *al-Qawwal* dengan penyanyi sufinya 'Abdul Warid al-Wajd.

Syekh Siti Jenar kelak sekembalinya ke Jawa menyebarkan ajaran dan pandangan mengenai ilmu *sangkan-paran* sebagai titik pangkal paham kemanuggalannya. Konsep-konsep *pamor, jumbuh* dan *manunggal* dalam teosofi Siti Jenar dipengaruhi oleh paham-paham puncak mistik al-Hallaj dan al-Jili. Siti Jenar menilai bahwa ungkapan-ungkapan yang digunakan al-Jili sangat sederhana, lugas, gampang dipahami namun tetap mendalam. Yang terpenting, memiliki banyak kemiripan dengan pengalaman rohani yang sudah dilewatkannya, serta yang akan ditempuhnya. Pada akhirnya nanti, sekembalinya ke Tanah Jawa, pengaruh ketiga kitab itu akan nampak nyata, dalam berbagai ungkapan mistik, ajaran serta khotbah-khotbahnya, yang banyak memunculkan guncangan-guncangan keagamaan dan politik di Jawa.

Berbagai pengalaman spiritual dilaluinya di Baghdad sampai pada tingkatan *fawa'id* (memancarnya potensi pemahaman roh karena hijab yang menyelubunginya telah tersingkap. Dengan ini seseorang akan menjadi berbeda dengan umumnya manusia; dan *lawami'* (mengejawantahnya cahaya rohani akibat tersingkapnya *fawa'id*), *tajalli* melalui *ruh al-Haqq* dan *zawaid* (terlimpahnya cahaya Ilahi ke dalam kalbu yang membuat seluruh rohaninya tercerahkan). Ia mengalami berbagai *kasyf* dan berbagai penyingkapan hijab dari nafsu-nafsunya. Disinilah Siti Jenar memadukan pengalaman sufi dari kitab-kitab al-Hallaj, Ibnu 'Arabi dan al-Jili.

Sebenarnya inti ajaran Syekh Siti Jenar memiliki kesamaan dengan ajaran sufi 'Abdul Qadir al-Jilani (w.1165), Ibnu 'Arabi (560/1165-638-1240), Ma'ruf al-Karkhi, dan al-Jili. Hanya saja ketiga tokoh tersebut mengalami nasib yang baik dalam artian, ajarannya tidak dipolitisasi, sehingga dalam kehidupannya di dunia tidak pernah mengalami intimidasi dan kekerasan sebagai korban politik dan menemui akhir hayat secara biasa. Syekh Siti Jenar kemudian diklaim sebagai tokoh pertama kali mengusung gagasan al-Hallaj dan terutama al-Jili ke Jawa. Sayangnya, Syekh Siti Jenar tidak banyak menuliskan ajaran-ajarannya karena kesibukannya menyebarkan gagasan melalui

lisan ke berbagai pelosok Tanah Jawa. Dalam catatan sastra suluk Jawa hanya ada tiga (3) kitab karya Syekh Siti Jenar; *Talmisan, Musakyaf (al-Mukasysyaf)* dan *Balal Mubarak.*

2.3. Siti Jenar vs. Al-Hallaj

Siti Jenar adalah yang pertama kali mengusung gagasan al-Hallaj dan terutama Al-Jili. Beberapa kitab dari Syekh Abdul Karim Al-Jili yang sangat terkesan bagi Siti Jenar dan nantinya akan mempengaruhi corak dakwahnya di Tanah Jawa antara lain: Kitab *Haqiqat al-Haqa'iq, al-Manazil al-Ilahiyyah, dan Al-Insan Al Kamil fi Ma'rifat Al Awakhiri wa al-Awail*, di mana dalam menyebarkan ajarannya Syekh Siti Jenar mengemukakan pandangannya mengenai ilmu *sangkan paran* sebagai titik pangkal paham kemanunggalan dengan konsep-konsep, *pamor, lumbuh,* dan *manunggal.*

Siti Jenar dipengaruhi oleh faham-faham mistik al-Hallaj dan al-Jili, di samping karena proses pencarian spiritualnya, yang memiliki pemahaman yang -secara praktis/amali- mirip dengan al-Hallaj dan secara filosofi mirip dengan al-Jili dan Ibn 'Arabi. Dalam perjalanan ke Jawa Syekh Siti Jenar berhenti di daerah Ahmadabad Gujarat, di sana dia berkenalan dengan Syekh Abdul Ghafur al-Gujarati, yang merupakan anggota jamaah *karamah al-Awliya'* yang menganut faham Syi'ah Ismailiyyah. Siti Jenar cukup lama tinggal di Gujarat sehingga pada keilmuan dan pemikirannya sangat dipengaruhi oleh kelompok Syi'ah Ismailiyyah. Siti Jenar kemudian menyebarkan ajaran *thariqat al-Akmaliyah*[1] yang mengutamakan ajaran *manunggaling kawula Gusti.* Ia mengajarkan bahwa, derajat tertinggi bisa tercapai ketika manusia benar-benar lepas dari aspek *basyar* dalam arti jasadnya. Tidak ada wirid dengan bilangan tertentu, jamaahnya selalu diingatkan untuk mengingat Allah kapan pun, di manapun, dan dalam kondisi apapun. Tidak ada desah napas tanpa menyebut asma Allah. Semua orang bebas untuk bertemu Allah, tanpa ada guru, kyai, atau *mursyid.* Inti dari ajaran tarekat *al-Akmaliyah* adalah pengetahuan tentang prinsip *sangkan, paran,* dan *dumadi.*

3). Penutup

Simbolisme ajaran utama Syekh Siti Jenar adalah ilmu kasampurnan, ilmu sangkan-paraning dumadi, asal muasal kejadian manusia yang secara biologis diciptakan dari tanah merah yg berfungsi sebagai wadah (tempat) persemayaman roh selama di dunia ini. Jasad manusia tidak kekal, kelak akan membusuk kembali ketanah. Selebihnya adalah roh Allah yg setelah kemusnaan raganya akan menyatu kembali dengan keabadian. Ia menyebut manusia sebagai bentuk "*manunggaling rasa*" (menyatunya rasa ke dalam Tuhan). Dan karena surga serta neraka itu adalah untuk derajad fisik maka keberadaan surga dan neraka hanyalah berasa di dunia ini, sesuai pernyataan populernya bahwa dunia ini adalah penjara bagi orang-orang mukmin.Menurut Syekh Siti Jenar, dunia adalah neraka bagi orang yg menyatu-padu dengan Tuhan. Setelah meninggal ia akan terbebas dari belenggu wadag-nya dan bebas bersatu dengan Tuhan Di dunia manunggalnya hamba dengan Tuhan sering terhalang oleh badan biologis yg disertai nafsu-nafsunya.

2. TASAWUF DI SUMATRA (ABAD XVI-XVII M.)

Pekembangan Tasawuf di Sumatra sama halnya di Pulau Jawa, yakni untuk mengIslamkan penduduk sumtra. Ulama sufi yang sangat berpengaruh ilah Hamzah Pansuru yang berfaham Wahdatul Wujud. Hamzah pansuri terkenal dengan tulisannya sehingga membuat ajaran Tasawuf banyak dikenal oleh banyak oerang. Kemudian muridnya Syekh Samsudin bin Abdillah al-Sumatrani yang bermukim di Aceh, tokoh sufi lainnya yang berpengaruh dalam penyebaran Islam di Sumatra Ialah Syekh Abdul Rau'uf bin Ali Al-Fansuri yang menyebarkan Tarekat Satariyah dan kemudian diikuti oleh murid-mueidnya. Ulama sufi yang lainnya adalah Syekh Abdu samad Al-Palambani. Perketaannya yang sering dikatan tentang sufu yaitu " seorang sufi tidak boleh hanya mengajar dan berzikir saja tetapi ia harus berani membela agama Islam dengan fisik.

Di Aceh pada abad XVI dan XVII M. terkenal nama-nama ahli tasawwuf seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, dan 'Abd.

al-Rauf Singkel yang semuanya merupakan ulama terkenal di Aceh waktu itu. Aceh waktu itu penting sebagai wilayah penghasil ladang dan ia terlibat dalam perdagangan internasional waktu itu. Para rajanya mencintai ilmu pengetahuan dan seni dan dengan karena menjadi pusat utama perkembangan ilmu-ilmu Islam.

a. HAMZAH FANSHURI

1. Pendahuluan

Hamzah Fansuri lebih dikenal dengan pemikiran sufistik panteistik. Para peneliti menganggap ajaran Hamzah tersebut sangat dipengaruhi oleh pandangan *wahdat al-Wujud* Ibn 'Arabi. Pandangan Hamzah mengenai kesauan alam-Tuhan terlihat dalam berbagai karya prosa dan sya'ir yang dikemukakannya. Namun demikian, sesungguhnya Hamzah, di dalam berbagai prosa dan sya'irnya juga mengemukakan pandangan cinta. Dalam pandangan Hamzah Fansuri dalam berbagai sya'irnya rasa cinta kepada Tuhan diuangkapkan Hamzah bukan hanya dalam tataran bentuk, namun ia juga mengemukakan bagaimana seorang manusia bisa mendapatkan Cinta-Nya. Pandangan Cinta Hamzah ini menunjukkan bahwa ia tidak hanya mewarisi pemikiran Ibn 'Arabi dalam bidang wujud Tuhan, namun ia juga memiliki pengetahuan dalam bidang tasawuf cinta dari sufi lainnya, seperti Rumi, Attar, Ain al-Qudhdat dan lainnya. Dari kajian penulis, pemikiran mahabbah (cinta) yang dikemukakan Hamzah merupaka sebuah bangunan yang berdampingan dengan pemahamannya tentang Tuhan. Karenanya Tuhan dan Cinta tidak bisa dipisahkan.

Hamzah Fansuri dikenal sebagai sufi dan pemikir tasawuf dari Aceh yang memiliki pengaruh besar dalam penyebaran Islam di Indonesia, khususnya dalam bidang tasawuf. Ia dilekatkan dengan pemikiran wahdat al wujud yang diprakarsai oleh Ibn 'Arabi. Bahkan ia dianggap menjadi penyebar pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabidi Nusantara. Karya-karya Hamzah Fansuri merupakan penjelasan dan pengulangan pemikiran Ibn 'Arabi dalam bahasa Melayu. Pandangan ini diberikan setelah melihat kecenderungan dan inti pemikiran

Hamzah Fansuri yang tidak terlalu berbeda dengan pemikiran para sufi sebelumnya. Hamzah sendiri sering menyebut nama para sufi Islam masa lalau dalam karyanya, terutama para sufi falsafi seperti Abu Yazid al-Bistami, Al-Hallaj dan Ibn 'Arabi dalam beberapa karyanya. Ini semakin meguatkan tesis para ahli yang menempatkan Hamzah sebagai pensyarah pemikiran sufi klasik Islam dalam bahsa Melayu, dapat menjadi hujjah bahwa Hamzah dianggap tidak memiliki pemikiran original dalam masalah tasawuf.

Di sisi lain, meskipun Hamzah menyebutkan beberapa nama Sufi klasik Islam dalam berbagai karyanya, ataupun kesamaan ajaran dan pemikiran tasawuf Hamzah dengan mereka, tetap menjadikan Hamzah sebagai seorang sufi dan pemikiran tasawuf Nusantara yang istimewa dalam pandangan beberapa sarjana yang lain. Hamzah telah menjadi duta bagi perkembangan dan kemajuan sastra Melayu. Ia adalah perintis sastra becorak Islam di Nusantara. Maka tidak heran, sampai saat ini karyanya menjadi inspirasi bagi pasa sastrawan. Hamzah memiliki peran besar dalam membantu Bangsa Melayu dan bangsa lain di Nusantara menimba ilmu dari pemikiran Arab-Parsi, dan melalui itu pula dapat menimba ilmu dari falsafah Yunani Kuno dan memperkaya kebudayaan bangsa di Nusantara serta memperkokoh hubungannya dengan bangsa lain di laut tengah. Dalam penelitiannya, al-Attas juga menjelaskan bahwa pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri bukan hanya masalah wahdat al- Wujud semata, namun dalam berbagai karyanya juga terdapat pemikiran lainnya yang berhubungan dengan tasawuf dan kehidupan manusia. Setidaknya ada delapan pokok pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri yang dikemukakan oleh al-Attas; yakni doktrin dan pengajaran kebatinan tentang keesaan Tuhan; berbagai hal yang diciptakan Tuhan di dunia; kontinyuitas ciptaan, takdir; masalah roh dan jiwa; atribut yang ilahi; arti pemunahan diri; dan pengetahuan dan kebebasan dalam ilmu kebatinan Islam atau Sufism.

2. *Mabbatullah*

Dua aspek pandang yang telah dikemukakan oleh sarjana sebagaimana tersebut di atas masih menyisakan berbagai topik yang

mungkin dikaji dalam karya-karya yang ditinggalkan oleh Hamzah Fansuri yang ada saat ini. Salah satu di atantaranya adalah masalah *mahabbatullah*. *Mahabbatullah* atau cinta ketuhanan merupakan salah satu pemikiran tasawuf Hamzah yang tersirat secara konsisten dalam berbagai karyanya, baik puisi-puisi ruba'i, maupun dalam berbagai essainya. Ini menunjukkan Hamzah memiliki perhatian besar dalam masalah mahabbatullah dan dalam konteks hubungan manusia dengan Tuhan.

Mabbatullah sendiri bukanlah pemikiran baru dalam khazanah pemikiran Tasawuf Islam. Pada awal perkembangan tasawuf saja sudah lahir Rabi'ah al-'Adawiyah yang sya'ir cintanya memberikan nuansa baru dalam pemikiran tasawuf masa itu yang cenderung pada kezahidan dan penempatan Tuhan sebagai objek yang ditakuti. Rabi'ah berhasil membangun fondasi pemikiran Cinta kepada Tuhan yang mempu memberikan paradigma lain dalam melihat Tuhan. Ia menemptakan Tuhan sebagai Kekasih yang ia dan Tuhan saling merindukan. Perkembangan ini mendapat sistematisasi pada masa Ibn 'Arabi. Dengan filsafat mistisnya tentang wujud ia memperjelas hubungan yang didasari cinta antara Tuhan dan hamba. Di mana wujud cinta Tuhan kepada hamba termanifestasi pada penciptaan Adam (dan ketrunannya) dan wujud cinta hamba kepada-Nya adalah kesadaran akan keberadaaanya yang semu. Pada saat yang hampir bersamaan pula, di Konya,Turki, Jalaluddin Rumi meliris puluhan ribu sya'ir cinta dalam Matsnawi. Sya'ir-sya'ir ini mencoba mendeskripsikan hubungan cinta manusia dan Tuhan yang abadi.

Di Nusantara, seriring dengan berkembangnya agama Islam, maka mazhab tasawuf yang dilandasi cinta ini juga berkembang. Hamzah Fansuri merupakan salah satu sufi yang memiliki keterpengaruhan dengan filsafat mistis yang berlandskan cinta sebagaimana yang pernah berkembang dalam tasawuf Islam klasik. Dalam berbagai sya'irnya ia mencoba menjelaskan hubungan manusia dengan Tuhan yang dilandsai cinta. Cintalah yang akan membawa kesempurnaan hidup manusia dan membawanya pada kebahagiaan hakiki yakni perjumpaan dengan Allah.

Mahabbah bukanlah wacana yang asing dalam tasawuf Islam. Sejak awal kemunculan tasawuf sebagai suatu mazahab pemikiran, maka wacana tersebut telah tumbuh dan berkembang. Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi mengatakan bahwa mahabbah memiliki tiga tingkatan: pertama, cinta orang biasa, yakni selalu mengingat Allah dengan berzikir, suka menyebut nama Allah SWT dan memperoleh kesenangan dalam dialog dengan-Nya serta senantiasa memuji-Nya. Kedua, cinta orang siddiq (jujur, benar), yaitu orang yang mengenal Allah SWT seperti kebesaran-Nya, kekuasaan-Nya dan ilmu-Nya. Cinta ini dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Allah SWT sehingga ia dapat melihat yang ada pada Allah SWT. Ia mengadakan "dialog" dengan Allah dan memperoleh kesenangan dari dialog tersebut. Cinta tingkat kedua ini membuat orang sanggup menghilangkan kehendak dan sifatnya sendiri, sementara hatinya penuh dengan perasaan cinta dan selalu rindu kepada Allah. Ketiga, cinta orang arif, yaitu cinta orang yang tahu betul akan Allah SWT, yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta tapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai. Cinta pada tingkatan ke tiga inilah yang menyebabkan seorang hamba dapat berdialog dan menyatu dengan (kehendak) Allah. Pandangan Hamzah Fansuri dalam masalah ini agaknya terkait erat dengan apa yang dimasukkan dalam kategori ketiga oleh al-Sarraj.

Hamzah ingin menjelaskan bagaimana hakikat hubungan antara seorang pecinta dan yang dicintainya. Ia menjelaskan tentang keterbukaan Allah dari hijab bagi seorang pecintanya. Ia dapat disaksikan oleh pecinta tanpa ada apapun yang membatasi padangannya. Hal ini dijelaskan lagi dalam bait kedua di mana Allah itu sendiri ada di mana saja sang pecinta menghadakan wajahnya. Tatakala seorang pecinta telah jatuh cinta dengan cinta yang benar pada yang dicintainya, maka wajah sang Kekasih akan termanifestasi dalam segala apa yang dilihatnya. *Fatsamma wajh Allah* menguatkan bahwa dimana-mana ada wajah-Nya. Sehingga pecinta sejati tidak akan pernah kehilangan kesempatan melihat-Nya. Inilah cinta sejati bagi seorang pecinta.

Melihat Tuhan bisa saja terjadi dan dilakukan oleh seorang salik karena bagi seorang salik, Tuhan bukanlah *dzat* yang tersembunyi. Ia zahir dan nyata di mata batin sang pecinta. Rahman sebagai sifat Tuhan dan iapula cinta, dan cinta itu adalah Wujud, yakni eksistensi Tuhan itu sendiri. Hamzah menjelaskan kesatuan Tuhan dengan ciptaannya. Kull yawm huwa fi sya'n menunjukkan "kesibukan-Nya" mengurus alam. Setiap hari ia menyatu dengan alam dan mengurus makhluk-Nya. Maka, dalam posisi Tuhan seperti ini, setiap salik pecintanya akan mendapatkannay dengan mudah dan melihatnya pada segala sesuatu.

Aynama tuwallu…. Fa tsamma wajh Allah (QS:: 2: 115) menggambarkan bahwa wajah Allah termanifestasi dalam setiap diri insan dan segala yang wujud. Manifestasi wujud Tuhan dalam Insan ini disinggung pula dalam hadits, Allah menciptakan Adam menyerupai shurah (rupa) al-Rahman. Dalam hal ini maka Adam mendapatkan segala rupa lain dari alam semesta yang berupa miniaturnya. Sementara wajah Allah berarti Nur-Nya. Ia adalah hakikat nur, sehingga nur-nur yang lain berasal dari Nur-Nya. Akhir dari perjalan seorang salik adalah mendapatkan cinta Ilahi yang akan mennjadikannya sebagai insan kamil. Penggapaian ini berwujud pada kesadaran kesatuan pandang antara diri dan Tuhan.

Seorang salik harus terus menerus berusaha menggapai cinta Ilahi tertinggi dengan kesadaran akan kebersatuannya. Hal ini dilakukan dengan pelaksanaan ajaran Islam dengan sempurna pula. Salah satu usaha dasar yang diperlukan adalah pembersihan jiwa. Langkah pertama dan utama yang harus diperhatikan seorang *salik* dalam menuju Tuhan adalah meningkatkan kehidupan ruhani sehingga ia semakin dekat dengan sifat-sifat Tuhan dan akan mengenalnya dengan baik. Seorang salik mesti terus menerus menempauh jalan hakikat ini, sebab iru merupakan hakikat terdalam dari peribadatan kepada Allah. Jika seseorang telah mengenal dan bersungguh-sungguh dalam menempuh jalan-Nya maka tidak perlu lagi baginya mazhab-mazhab ibadah sebagaimana diamalkan oleh orang awam.

Ketika ia menggapai posisi tertinggi dalam maqam kedekatan dengan Tuhan, maka sang salik dianggap telah mampu memancarkan nur ketuhanan dan alm dirinya, atau dikenal dengan manusia sebagai wadah tajalli Tuhan. Manusia seperti ini adalah manusia sempurna. Manusia paripurna, atau disebut juga dengan istilah adi manusia atau al-insan al-kamil, merupakan wujud terbaik yang diekspresikan oleh manusia. Kebahagiaan-kebahagiaan yang konstan yang dialami oleh manusia akan membawanya menjadi manusia sempurna. Manusia sempurna berarti wujud terbaik yang diekspresikan oleh manusia dengan kemampuan memanfaatkan seluruh potensi yang dimilikinya.

Pembicaraan mengenai al-insan al-kamil mendapatkan porsi yang sangat besar dalam tradisi sufi, terutama setelah Ibn 'Arabi dan muridnya al-Jili. Pembahasan mengenai insan kamil dalam perspektif al-Jili tidak bisa dilepaskan dari konsep al-insan al-kamil yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi sebelumnya. Inti dari tasawuf Ibn 'Arabi pada dasarnya adalah al-insan al-kamil, yang dikembangkan dari konsep *wahdat al-Wujud*.

Al-insan al-Kamil seperti dikembangkan oleh para sufi tradisional Islam tersebut menempatkan *al-Insan al-Kamil* sebagai manusia yang mampu mencerminkan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya. Pemancaran sifat Tuhan dalam al-insan al-kamil dimungkinkan karena di dalam dirinya memang terdapat potensi ketuhanan yang disebut dengan dimensi ruh.

Dalam pandangan Hamzah Fansuri, kemulian manusia terletak pada kesempurnaannya dalam berhubungan dengan Allah. Manusia yang paling sempurna adalah mereka yang mampu memabifestasikan keseluruauhan sifat Tuhan dalam diriya.Hamzah menggambarkan posisi manusia yang telah menyatu dengan Tuhan. Ia menggambarkan bagaimana keseluruhan dirinya diliputi oleh asma' dan sifat Tuhan. Tidak ada sisi dalam dirinya yang tidak diliputi Tuhan. Bagaikan Tuhan ia dikawal malaikat-Nya dan berdiri di atas kakinya yang juga merupakan malaikat-Nya (Hannan dan Mannan). Dalam tataran inilah manusia menjadi sempurna:

3. Kesimpulan

Hamzah menjelaskan mahabbah dalam pandangan Hamzah adalah perjalanan dan pencapaian. Perjalanan dilakukan dengan suluk yakni upaya-upaya penyucian diri dari segala sesuatu yang duniawi menuju hakikat Ilahi. Penyucian diri dilakukan terus menerus hingga ia menggapai cinta hakiki yakni Tuhan. Dalam tataran tertinggi penggapaiannya maka ia akan "menyatu" dengan Tuhan dan menjadi menifes Tuhan dalam alam. Cinta adalah hakikatt Tuhan yang Wujud dalam alam. Ia menampakkan dirinya berupa surah dalam diri manusia. Setiap manusia yang menempah jalan menuju Tuhan mesti membersihkan diri dari sifat keduniawian. Sifat ketuhanan akan masuk dalam diri yang telah bebas dari sifat keduniawiannya. Seseorang yang telah mampu menampakkan sifat-sifat ketuhanan dalam irinya ia adalah insan kamil.

Hamzah Fansuri menggambarkan mahabbah sebagai landasan sangat penting dalam tasawuf. Seperti ualma-ulama tasawuf sebelumnya, Hamzah Fansuri menempatkan Tuhan sebagai *Dzat* "tanpa murka" karena cinta-Nya lebih besar dari murka-Nya. Karenanya seorang salik hendaknya melihat Tuhan dari wajah cinta dan mengabaikan wajah murka. Dengan demikian aia akan menjadi seorang salik yang akan menjumpai Tuhan dalam cinta, sebab hanya dalam cintalah kebahagiaan dan kesempurnaan hakiki akan tercapai.

b. ABD. AL-RAUF AL-SINKLI

Selain Hamzah ialah Syamsuddin (w. 1630 M.) yang menulis dalam Bahasa Melayu dan Arab. Dia juga mengajarkan *martabat tujuh* yang meerupakan adaptasi dari teori Ibn 'Arabi. Bisa jadi ia mengikuti jejak pengarang Gujarat Muhammad Fadlulllah Burhanpuri dengan kitab karangannya *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* yang diselesaikan tahun 1590 M., dan termasyhur di Melayu.

Nuruddin al-Raniri berasal dari Gujarat, India. Ia menetap di Aceh selama tahun 1637- 1644 dan menjadi tokoh yang sangat berpengaruh dan penasihat kerajaan. Keluarganya sudah pernah dikenal masyarakat Aceh; pamannya Muhammad Jilani al-Raniri

menjadi guru di Aceh. Nuruddin terlibat dalam polemik menentang murid-murid Syamsuddin yang dituduhnya menganut faham *pantheisme* atau serba-Tuhan bahkan mengakibatkan mereka dikenakan hukum bakar oleh kerajaan. Nuruddin sendiri adalah seorang penganut faham *wihdat al-Wujud* tetapi ia lebih moderat. Nuruddin sendiri mengamalkan tariqah Rifa'iyyah.tariqat ini tetap eksis di Aceh sampai abad XIX M..

Abdul Rauf Singkel, sufi besar Aceh yang terakhir, menghabiskan hidupnya tidak kurang dari 19 atau 20 tahun di Makkah dan Madinah, dan mempalajari ilmu-ilmu Islam pada para ulama besar di sana pada zaman itu. Dia, di Madinah, belajar kepada Syekh Ahmad al-Qushashi dan Ibrahim al-Qurani(kebeutulan tokoh Qadariyyah). Dia kembali ke Aceh pada tahun 1661 M. Dan menjadi ahli fiqih terkemuka di Aceh dan guru sufi terkenal, yang dapat mengimbangi para pendahulunya. Dia mengajarkan wirid dan zikir Syattariyyah, dan mengembangkan tariqah ini sampai tersebar dari Aceh sampai ke seluruh Sumatera dan Jawa sampai sekarang. Dia adalah guru langsung Syekh Abdul Muhyi (Tasikmalaya Jawa Barat).

Silsilah tariqat syattariyah dari **Syekh Abdul Rauf Singkel** adalah sebagai beikut:

1. **Nabi Muhammad SAW**
2. 'Ali bin Abi Thalib,
3. Hasan bin Ali al-Syahid,
4. Zainal Abidin,
5. Muhammad al-Baqir,
6. Ja'far Shodiq,
7. Abu Yazid al-Basthami,
8. Muhammad Maghrib,
9. 'Arabi al-'Asyiqi,
10. Qutb Mawlana al-Rumi al-Thusi,
11. Qutb Abu Hasan al-Khirqani,
12. Hud Qaliyyu Marawan Nahar,
13. Muhammad 'Asyiq,

14. Muhammad Arif,
15. 'Abdullah al-Syattar,
16. Hidayatullah Saramat,
17. al-Haj al-Hudhuri,
18. Muhammad Ghowts,
19. Wajihudin,
20. Sibghatullah bin Ruhullah,
21. Ibnu Mawahib 'Abdullah Ahmad bin Ali,
22. Muhammad ibnu Muhammad,
23. 'Abd. al-Rouf al-Singkli,
24. 'Abdul Muhyi (Tasikmalaya),
25. Mas Bagus (Kiai Abdullah)
26. Mas Bagus Nida' (Kiai Mas Bagus Muhyiddin)
27. Muhammad Sulaiman (Bagelan, Jateng),
28. Mas Bagus Nur Iman (Bagelan),
29. Mas Bagus Hasan Kun Nawi (Bagelan)
30. Mas Bagus Ahmadi (Kalangbret, Tulungagung),
31. Raden Margono (Kincang, Maospati),
32. Ageng Aliman (Pacitan),
33. Ageng Ahmadiya (Pacitan),
34. Haji Abdurrahman (Tegalreja, Magetan),
35. Raden Ngabehi Wigyowinoto Palang Kayo Caruban,
36. Nyai Ageng Hardjo Besari,
37. Kiai Hasan Ulama (Takeran, Magetan),
38. Kiai Imam Mursyid Muttaqin (Takeran),
39. Kiai Muhammad Kusnun Malibari (Tanjunganom, Nganjuk)
40. Muhammad Munawar Affandi (Nganjuk).

Hampir seratus tahun kemudian orang-orang Jawah di Tanah Arab tertarik kepada ajaran ulama yang sangat kharismatik yaitu **Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Samman** (w. 1775 M.) di Madinah. Beliau seorang penjaga makam Nabi saw dan pengarang beberapa kitab metafisika sufi. Dia dikenal sebagai pendiri sebuah tariqah baru yang sangat berpengaruh. Dia menggabungkan tariqah Khalwatiyyah, Qadiriyyah, dan Naqsyabandiyyah, dengan tariqah

Syaziliyyah dari Afrika Utara. Perpaduan baru ini kemudian dikenal dengan ***ratib*** barunya dan dikenal sebagai tariqah *Sammaniyyah*. Tariqah Sammaniyyah ini mendapat tempat terhormat dalam kalangan kesultanan palembang, bahkan setelah dia wafat Sultan palembang menyediakan dana untuk membangun zawiyah Sammaniyyah di Jiddah.

Setelah Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Samman wafat, banyak orang Nusantara yang belajar dengan khalifahnya bernama Siddiq bin 'Umar Khan. Mereka menyebarkan tariqah ini di Kalimantan Selatan, Batavia, Sumbawa, Sulawesi Selatan, dan Semenanjung Tanah Melayu. Muridnya yang paling terkenal adalah Syekh 'Abd. al-Shamad al-Falimbani, yang sangat berpengaruh di masyarakat Melayu. Ketika berada di Tanah Suci dan dia juga mengarang sejumlah kitab yang penting dalam Bahasa Melayu.

c. 'ABD. AL-SHAMAD AL-PALIMBANGI

1. Biografi Singkat

Riwayat hidup Abd. al-Shamad al-Palimbani sangat sedikit diketahui. la sendiri hampir tidak pernah menceritakan tentang dirinya, selain tempat dan tanggal yang dia cantumkan setiap selesai menulis sebuah kitab. Seperti yang pernah ditelusuri M. Chatib Quzwain dan juga Hawash Abdullah, satu-satunya yang menginformasikan tentang dirinya hanya al-Tarikh Salasilah Negeri Kendah (di Malaysia) yang ditulis Hassan bin Tok Kerani Moharnmad Arsyad pada 1968.

Sumber ini menyebutkan, Abd. al-Shamad adalah putra Syekh Abdul Jalil bin Syekh Abdul Wahhab bin Syekh Ahmad al-Mahdani (ada yang mengatakan al-Mahdali), seorang keturunan Arab (Yaman) dengan Radin Ranti di Palembang. Syekh Abdul Jalil adalah ulama besar sufi yang menjadi guru agama di Palembang, Tidak dijelaskan latar belakang kedatangannya ke Palembang. Diperkirakan hanya bagian dari pengembaraannya dalam upaya menyiarkan Islam scbagaimana banyak dilakukan oleh warga Arab lainnya pada waktu itu.

Sumber lain menginformasi mengenai dirinya dalam kamus-kamus biografi Arab yang menunjukkan bahwa Al-Palimbani mempunyai karir terhormat di Timur Tengah. Informasi ini merupakan temuan penting sebab tidak pernah ada sebelumnya riwayat-riwayat mengenai ulama Melayu-lndonesia ditulis dalam kamus biografi Arab. Dalam literatur Arab, Al-Palimbani dikenal dengan nama Sayyid Abd. al-Shamad bin Abdur Rahman al-Jawi. Tokoh ini bisa dipercaya adalah Al-Palimbani karena gambaran karirnya hampir seluruhnya merupakan gambaran karir Abd. al-Shamad al-Palimbani yang diberitakan sumber-sumber lain.

Dalam pengembaraannya ke Palembang, putra mahkota Kendah, Tengku Muhammad Jiwa, bertemu dengan Syekh Abdul Jalil dan berguru padanya, bahkan mengikutinya mengembara ke berbagai negeri sampai ke India. Dalam sebuah perjalanan mereka, Tengku Muhammad Jiwa mendapat kabar bahwa Sultan Kendah telah mangkat. Tengku Muhammad Jiwa lalu mengajak gurunya itu pulang bersamanya ke negeri Kendah. la dinobatkan menjadi sultan pada tahun 1112 H./ 1700 M. dan Syekh Abdul Jalil diangkat menjadi mufti Kendah dan dinikahkan dengan Wan Zainab.

Tiga tahun kemudian Syekh Abdul Jalill kembali ke Palembang karena permintaan beberapa muridnya yang rindu padanya. Di Palembang ia menikah dengan Radin Ranti dan memperoleh putra, Abdush Shamad. Dengan demikian kemungkinan Abd. al-Shamad lahir tahun 1116 H/1704 M. Mengenai tahun wafatnya juga tidak diketahui dengan pasti. AI-Tarikh Salasilah Negeri Kendah menyebutkan tahun 1244 H/1828 M. Namun kebanyakan peneliti lebih cenderung menduga ia wafat tidak berapa lama setelah meyelesaikan Sayr al-Salikin (1203 H/1788 M). Argumen mereka, Sayr al-Salikin adalah karya terakhirnya dan jika dia masih hidup sampai 1788 M kemungkinan dia masih tetap aktif menulis. Al-Baythar - seperti dikutip Azyumardi Azra - menyebutkan ia wafat setelah tahun 1200/1785. Namun Azyumardi Azra sendiri juga lebih cenderung mengatakan ia wafat setelah menyelesaikan Sayr al-Salikin.

2. Pendidikan

Al-Palimbani mengawali pendidikannya di Kendah dan Pattani. Tidak ada penjelasan kapan dia berangkat ke Makkah melanjutkan pendidikannya. Kemungkinan besar setelah ia mendapat pendidikan agama yang cukup di negeri Melayu itu. Dan agaknya sebelum ke Makkah dia telah mempelajari kitab-kitab para sufi Aceh karena di dalam Sayr al-Saliktn dia menyebutkan nama Syamsuddin al-Samatrani dan Abdul Rauf al-Jawi al-Fansuri (Abdul Rauf Singkel). Namun sumber lain mengatakan bahwa ia pernah bertemu dan berguru pada Syamsuddin al-Samatrani dan Abdul Rauf Singkel di Makkah.

Di Makkah dan Madinah, al-Palimbani banyak mempelajari berbagai disiplin ilmu kepada ulama-ulama besar masa itu serta para ulama yang berkunjung ke sana. Walaupun pendidikannya sangat tuntas mengingat ragam ulama tempatnya belajar, Al-Palimbani mempunyai kecenderungan pada tasawuf. Karena itu, di samping belajar tasawuf di Masjidil-Haram. ia juga mencari guru lain dan membaca kitab-kitab tasawuf yang tidak diajarkan di sana. Dari Syekh Abdur Rahman bin Abdul 'Aziz al-Magribi dia belajar kitab Al-Tuhfatul Mursalah-nya Muhammad Fadlullah al-Burhanpuri (w. 1030 H/1620 M). Dari Syekh Muhammad bin Abdul Karim al-Samman al-Madani (w. 1190 H/1776 M} ia belajar kitab tauhid Syekh Mustafa al-Bakri (w. 1162 H/1749 M). Dan bersama Muhammad Arsyad al-Banjari, Abdul Wahab Bugis dan Abdul-Rahman Masri dari Jakarta, mereka membentuk empat serangkai yang sama-sama menuntut ilmu di Makkah dan belajar tarekat di Madinah kepada Syekh Muhammad al-Samman (w. 1162 H/1749 M).

Selama belajar pada Syekh Muhammad al-Samman, Al-Palimbani dipercaya mengajar rnurid-murid Al-Sarnmani yang asli orang Arab. Karena itu sepanjarig menyangkut kepatuhannya pada tarekat, Al-Palimbani banyak dipengaruhi Al-Sammani dan dari dialah Al-Palimbani mengambil tarekat Khalwatiyyah dan Sammaniyyah. Sebaliknya, melalui Al-Palimbani-lah tarekat Sammaniyyah mendapat lahan subur dan berkembang tidak hanya di Palembang tetapi juga di bagian lain wilayah Nusantara bahkan di Thailand, Malaysia, Singapura dan Filipina. Al-Palimbani rnemantapkan karirnya di Haramayn dan

mencurahkan waktunya untuk menulis dan mengajar. Meski demikian dia tetap menaruh perhatian yang besar terhadap Islam dan kaum Muslimun di negeri asalnya. Di Haramayn ia terlibat dalam 'komunitas Jawi' yang membuatnya tetap tanggap terhadap perkembangan sosio-religius dan politik di Nusantara. Peran pentingnya tidak hanya karena keterlibatannya dalam jaringan ulama. melainkan lebih penting lagi karena tulisan-tulisannya yang tidak hanya menyebarkan ajaran-ajaran sufisrne tetapi juga meng-himbau kaum Muslimun melancarkan jihad melawan kolonialis Eropa, dibaca secara luas di wilayah Melayu-lndonesia. Peranan dan perhatian tersebut memantapkannya sebagai ulama asal Palembang yang paling menonjol dan paling berpengaruh melalui karya-karyanya.

Al-Palimbani berperan aktif dalam memecahkan dua persoalan pokok yang saat itu dihadapi bangsa dan tanah airnya, baik di kesultanan Palembang maupun di kepulauan Nusantara pada umumnya, yaitu menyangkut dakwah Islamiyah dan kolonialisme Barat, Mengenai dakwah Islam, ia menulis selain dua kitab tersebut di atas, yang menggabungkan mistisisme dengan syariat, ia juga menulis Tuhfah al-Ragibtn ft Sayan Haqfqah Iman al-Mukmin wa Ma Yafsiduhu fi Riddah al-Murtadin (1188). di mana ia memperingatkan pembaca agar tidak tersesat oleh berbagai paham yang menyimpang dari Islam seperti ajaran tasawuf yang mengabaikan syariat, tradisi menyanggar (memberi sesajen) dan paham wujudiyah muthid yang sedang marak pada waktu itu. Drewes rnenyimpulkan bahwa kitab ini ditulis atas permintaan sultan Palembang, Najmuddin, atau putranya Bahauddin karena di awal kitab itu ia memang menyebutkan bahwa ia diminta seorang pembesar pada waktu itu untuk menulis kitab tersebut.

3. Karya Tulis

Tercatat delapan karya tulis Al-Palimbani, dua diantaranya telah dicetak ulang beberapa kali, dua hanya tinggal nama dan naskah selebihnya masih bisa ditemukan di beberapa perpustakaan, baik di Indonesia maupun di Eropa. Pada umumnya karya tersebut meliputi bidang tauhid, tasawuf dan anjuran untuk berjihad. Karya-karya Al-

kelapanbani selain empat buah yang telah disebutkan di atas adalah:

1. Zuhrah al-Murid ft Bayan Kalimah al-Tauhid, ditulis pada 1178 H/1764 M di Makkah dalam bahasa Melayu, memuat masalah tauhid yang ditulisnya atas perrnintaan pelajar Indonesia yang belurn menguasai bahasa Arab.

2. Al-'Uwah al-Wusqa wa Silsilah Ulil-Ittiqa', ditulis dalam bahasa Arab, berisikan wirid-wirid yang perlu dibaca pada waktu-waktu tertentu.

3. Ratib 'Abdal-Samad, semacam buku saku yang berisi zikir, puji-pujian dan doa yang dilakukan setelah shalat Isya. Pada dasarnya isi kitab ini hampir sama dengan yang terdapat pada Ratib Samman.

4. Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-'Alamin, berisi ringkasan ajaran tauhid yang disampaikan oleh Syekh Muhammad al-Samman di Madinah.

Mengenai Hidayah al-Salikin yang ditulisnya dalam bahasa Melayu pada 1192 H/1778 M, sering disebut sobagai terjemahan dari Bidayah al-Hidayah karya AI-Ghazali. Tetapi di samping menerjemahkannya, Al-Palimbani juga membahas berbagai masalah yang dianggapnya penting di dalam buku itu dengan mengutip pendapat AI-Ghazali dari kitab-kitab lain dan para sufi yang lainnya. Di sini ia menyajikan suatu sistem ajaran tasawuf yang memusatkan perhatian pada cara pencapaian ma'rifah kesufian melalui pembersihan batin dan penghayatan ibadah menurut syariat Islam. menyajikan suatu sistem ajaran tasawuf yang memusatkan perhatian pada cara pencapaian ma'rifah kesufian melalui pembersihan batin dan penghayatan ibadah menurut syariat Islam.

Sedangkan Sayr al-Salikin yang terdiri dari empat bagian, juga berbahasa Melayu, ditulisnya di dua kota, yaitu Makkah dan Ta'if, 1779 hingga 1788. Kitab ini selain berisi terjemahan Lubab Ihya' Vlum al-D/n karya Al-Ghazali, juga memuat beberapa masalah lain yang diambilnya dari kitab-kitab lain. Semua karya tulisnya tersebut masih dijumpai di Perpustakaan Nasional Jakarta.

4. Corak Pemikiran

Pendekatan tasawuf al-Palimbani lebih menekankan penyucian pikiran dan perilaku moral ketimbang pencarian mistisisme spekulatif dan filosofis. Pengamalan ajaran-ajaran syariat dan perbuatan baik merupakan jalan paling meyakinkan untuk mencapai kemajuan spiritual. Pada saat yang bersamaan ia mencoba menyelaraskan aspek syariat dan tasawuf.

Tauhid sebagai salah satu *maqam* tertinggi dan tujuan yang ingin dicapai seorang sufi menjadi perhatian penting al-Palimbani. Sejalan dengan keinginannya untuk menyelaraskan syariat dengan tasawuf, ia menjelaskan empat tingkatan tauhid seperti yang dikemukakan aI-Ghazali. Dua yang pertama rnerupakan tauhid orang awam sedangkan dua yang terakhir yang menjadi tujuan sufi hanya dapat dicapai melalui pengalarnan sendiri.

Martabat pertama, orang mengucapkan *La Ilaha illallah* sedangkan hatinya lalai dan mengingkari makna kalimat itu, seperti tauhidnya orang munafik, Martabat kedua, hatinya mernbenarkan makna kalimat itu seperti kebanyakan orang awam. Inilah tauhid yang tersebut di dalam ilmu Ushuluddin yang dibicarakan oleh *fuqaha'* dan ulama mutakallimin al-Asya'irah dan al-Maturidiyah. Martabat ketiga, memandang dengan hati akan keesaan Allah melalui nur yang sebenarnya dengan jalan terbuka hatinya, Dengan mata hatinya ia memandang segala kemajemukan ini cermin sifat Allah *al-Qahhar*. Menurut al-Palimbani inilah yang ada di dalam hati orang yang menjalani ilmu tariqat yaitu *maqam* orang-orang *muqarrabin*. Martabat keempat, satu-satunya yang dilihat di dalam wujud alam ini hanya *dzat* TuhanYang Esa yang *wajib al-Wujud* yang oleh ahli sufi dinamakan *fana' fi al-Tauhid*. la tidak lagi rnelihat dirinya karena batinnya telah larut dalam memandang Tuhan Yang Esa yang sebenar-benarnya. Menurut al-Palimbani, inilah tauhid orang-orang *shiddiqun* lagi *'arifin*.

Lebih lanjut di dalarn *Sayr al-Salikin* al-Palimbani mengatakan bahwa ajaran *wahdah al-Wujud* Ibn al-'Arabi pada hakikatnya sama dengan intisari ma'rilahl yang merupakan tujuan akhir dari tasawuf aI-Ghazali. Alam semesta yang merupakan penampakan lahir (*tajalli*)

Allah - yang menurut Ibn al-'Arabi - mencapai kesempurnaan sehingga terwujud *Insan Kamil* bisa juga dikenal sebagai *Esensi Mutlak* yang berada di balik dan di atas segala sesuatu melalui pandangan batin, yang menurut aI-Ghazali, adalah puncak *ma'rifah* kesufian tertinggi.

5. *Martabat Tujuh*

Al-Palimbani mencoba menjabarkan ajaran *wahdat al-Wujud* dengan cara yang sederhana. Menurutnya wujud Allah yang *wajib al-Wujud* dapat dikenali dengan tujuh tingkatan (martabat), sebagai berikut:

1. Martabat ahadiyyah li ahadiyyah. dinamakan pula martabat an la ta'ayyun, martabat itlaq dan *dzat* al-bahts, yaitu ibarat dari keadaan semata-mata wujud *ddzat* (esensi) Allah Yang Esa yang memandang dengan hatinya dengan tiada ikhtibar sifat, *asma'* dan *af'al*-Nya. Ibn al-'Arabi menyebutnya *ahadiyyah* yaitu esensi Tuhan yang mutlak, tanpa nama dan sifat karena tidak mungkin dikenal oleh siapa pun juga sehingga disebut *la ta'ayyun* (tidak narnpak), *la zuhur* (tidak lahir) dan *ghayb al-Muthlaq* (gaib mutlak).
2. Martabat al-wahidah, dinamakan pula martabat al-ta'ayyun al-awwal dan haqiqah al-muhammadiyyah, yaitu ibarat ilmu Allah SWT dengan wujud *ddzat*-Nya dan segala sifat-Nya dan segala maujud atas jalan perhimpunan dengan tiada beda setengahnya dengan setengahnya. Al-wahidah merupakan penampakan pertama (al-ta'ayyun al-awwal) dari esensi Tuhan yang mutlak itu berupa hakikat Muham-madiyah (al-haqiqah al-muhammadiyyah) yang diartikan sebagai ilmu Tuhan me-ngenai diri (esensi dan sifat)-Nya serta alam semesta ini secara global.
3. Martabat *al-Wahidiyyah*, dinamakan pula *haqiqah al-Insaniyyah*, yaitu ibarat ilmu Allah dengan *dzat* dan segala sifat-Nya dengan segala makhluk-Nya atas jalan perceraian setengahnya dari setengahnya. Martabat ini disebut juga ta'ayyun tsani dalam rupa hakikat insan, yakni ilmu Tuhan mengenai diri-Nya serta alam semesta ini secara rinci.
4. Martabat *'alam al-Arwah*, dinamakan pula Nur Muahamad SAW,

yaitu ibarat suatu keadaan yang halus yang semata-mata dan belum menerima susunan dan belum berbeda setengahnya. Alam arwah adalah nur Muhammad yang dijadikan oleh Allah dari nur-Nya, roh tunggal yang merupakan asal dari roh segala makhluk hidup, baik manusia maupun yang lain.

5. Martabat *'alam al-Mitsal*, yaitu ibarat keadaan sesuatu yang halus yang tidak dapat diceraikan setengahnya dari setengahnya dan tidak menerima pesuk dan tambal. Martabat ini merupakan diferensiasi dari nur Muhammad dalam bentuk roh perseorangan, seperti taut menghadirkan dirinya dalam bentuk ombak.
6. Martabat *'alam al-Ajsam*, yaitu ibarat keadaan sesuatu yang tersusun dari ernpat unsur, yaitu api, angin, tanah dan air yang menerima susun dan bercerai setengah daripada setengahnya yang membentuk batu-batuan dan tumbuh-turnbuhan. semua hewan, manusia dan jin.
7. Martabat *jami'ah* yaitu martabat yang menghimpunkan sekalian martabat yang terdahulu dan dinamakan juga martabat *al-Ta'ayyun al-Akhir* atau martabat *al- Tajalli al-Akhir*, yaitu kenyataan Allah SWT yang kemudian sekali.

Tiga martabat pertama adalah *qadim* dan *azali* karena ketiga martabat tersebut tiada yang maujud pada ketika itu melainkan *dzat* (esensi) Allah SWT dan sifat-sifat-Nya. Adapun sekalian makhluk pada ketika itu maujud di dalam esensi Allah, belum zahir dalam wujud luar. Sedangkan empat martabat berikutnya memiliki wujud pada tiga tempat. yaitu ilmu Allah yang ijmali sebagai wujud keadaan, dalam ilmu Tuhan yang terperinci sebagai prototipe-prototipe yang tetap dan wujudnya yang lahir. Wujud yang pertama dan kedua merupakan wujud potensial (*wujud saluhi*) dan wujud ketentuan (*wujud taqriri*) sedangkan wujud yang terakhir sudah berbentuk pelaksanaan (*tanjizi*).

Pada martabat yang pertama, wujud itu tidak berbentuk, tidak berbatas dan tidak berhingga sehingga tidak mungkin dikenal oleh siapa pun juga. Enam martabat berikutnya merupakan martabat nyata, karena pada martabat al-wahidah Tuhan menampakkan diri-Nya dalam

wujud *haqiqah al-Muhammadiyyah*, pada martabat al-wahidiyyah Tuhan menampakkan diri-Nya dalam rupa *haqiqah al-Insaniyyah* sedangkan empat martabat berikutnya Tuhan menampakkan diri-Nya dalam rupa alam lahir.

Al-Palimbani menyadari kemungkinan orang akan tersesat jika mencoba memahami tasawuf secara bebas tanpa bimbingan. Untuk menghindari kebingungan dan kesesatan yang memungkinkan terjerumus pada kemurtadan, al-Palimbani, sebagaimana al-Suharawardi, rnenggolongkan *salik* (penempuh jalan sufi) pada tiga golongan, yaitu pemula (*al-Mubtadi'*), menengah (*al-Mutawassith*), dan lanjutan atau penghabisan (*al-Muntahi*).

Al-Palimbani menyarankan sejumlah bacaan untuk masing-masing golongan. Untuk para pemula ia menyarankan 56 kitab (di antaranya enam karya aI-Ghazali, dua karya al-Anshari, tujuh karya al-Sya'rani, satu karya al-Qusyasyi dan 13 karya al-Bakri dan al-Sammani). Sebagian besar kitab ini mcnguraikan tentang kewajiban pemenuhan syariat dalarn kaitannya dengan tujuan mencapai kemajuan spiritual di jalan mistis. Syariat merupakan landasan dasar tasawuf dalam Islam. Untuk tingkat menengah, ia merekomendasikan 26 kitab yang lebih bersifat filosofis dan teologis, seperti *al-Hikam* karya Ibn 'Atha' Allah al-Sakandari. Pada tingkat lanjutan, ia memperkenalkan karya-karya yang lebih rumit dan agak kontroversial, misalnya *Fushush al-Hikam, Futuhal al-Makkiyah* dan *Mawaqi' al-Nujum* karya Ibn al-'Arabi, *al-Insan al-Kamil* karya al-Jili, *Ihya' 'Ulum al-Din* karya aI-Ghazali, *Tuhfat al-Mursalah* karya aI-Burhanpuri bersama penjelasannya yang ditulis al-Kurrani dan al-Nabulusi, *Lawaqih al-Anwar al-Qudsiyyah* karya al-Sya'rani, *Jawahir al-Haqa'iq* dan *Tanbih al-Thullab fi Ma 'rifah al-Malik al-Wahhab* karya Syarnsuddin al-Samatrani dan terakhir *Zad at-Muttaqin* karya al-Palimbani sendiri.

6. Tariqat

Para ahli tasawuf memahami tarekat sebagai jalan yang ditempuh salik untuk menghadap Tuhannya dengan pensucian jiwa. Tarekat adalah suatu metode praktis untuk menuntun atau

membimbing seorang murid secara berencana dengan jalan pikiran, perasaan dan tindakan terkendali terus menerus kepada suatu rangkaian dan tingkatan-tingkatan untuk dapat merasakan hakikat sebenarnya.

Di daerah Sumatera Selatan tarekat dikembangkan oleh salah seorang Murid al-Palimbani yaitu Kiagus H. Muhammad Akib. Sekembalinya ke Palembang, Muhammad Akib menetap di belakang Mesjid Agung yang berdekatan dengan keraton kesultanan. Hasil penelitian Jeroen Peeters dari naskah-naskah kuno yang masih ada, terdapat beberapa petunjuk yang mengindikasikan adanya hubungan erat tarekat Sammaniyyah dengan istana kesultanan. Hubungan yang erat ini di samping menunjukkan adanya keterkaitan erat antara agarna dan negara, juga memungkinkan tarekat ini berkembang pesat di bawah lindungan kesultanan.

Tarekat Khalwatiyyah, seperti yang dikemukakan J.S. Trimingham adalah suatu aliran tasawuf yang mementingkan kehidupan zuhud perseorangan dan perkhalwatan. Tarekat ini populer dengan penghormatan pada pemimpin yang berkuasa, terkenal dengan kekerasan dalarn rnelatih darwisnya dan dalam waktu yang bersamaan memberi dorongan bagi individualisme. Tarikat ini didirikan oleh beberapa orang zahid di Ardabil dan pada mulanya berkembang di Syirwan dan Azerbaijan kemudian meluas mengikuti kemenangan-kemenangan Turki Usmani ke Anatolia, Suriah, Mesir, Hijaz dan Yaman. Sedangkan tarekat Sammaniyyah berasal dari nama pendirinya Syekh Muhammad bin Abdul Karim al-Samman yang pada mulanya dari ranting Bakariyyah dari Khalwatiyyah.

Tarekat Sammaniyyah mendapat pengikut berkat popularitas latihan zikir yang menjadi ciri khas Sammaniyyah. Setelah pendirinya wafat, Sammaniyyah tnenyebar terus ke Mesir dan Sudan. Ke arah timur, Sammaniyyah juga dibawa ke Sumatera dan Semenanjung Melayu oleh jamaah haji yang berkenalan dongan tarekat baru ini. Propagandis pertamanya di antara koloni masyarakat "Jawi" di Makkah adalah Abdul Shamad al-Palimbani.

Tarekat yang dikembangkan Al-Palimbani sepertinya

didasarkan pada ajaran tujuh tingkatan nafs yang telah disebutkan terdahulu. Setiap tingkatan nafs disertai dengan zikir yang harus dibaca dengan tata tertib tertentu, baik sebelum, sesudah maupun dalam pelaksanaan zikir. Segala ketentuan tersebut harus diikuti untuk mencapai konsentrasi penuh kepada makna La llaha illallah yang terdiri dari tiga tingkatan, yaitu *La Ma'buda illallah, La Mathluba Illa Allah dan La Mawjuda illa Allah*. Makna yang terakhir menurut al-Palimbani, hanya bisa dirasakan jika sang pezikir tidak lagi menyadari wujud dirinya. Di samping itu zikir ada juga dalam bentuk ucapan dan getaran di luar kehendak yang bersangkutan, misalnya *Allah, Allah, Allah* atau *Hu, Hu, Hu* atau atau *La, La, La* atau *A, A, A* atau *Ah, Ah, Ah* atau *Hi, Hi, Hi*. Oleh karena itu salik memerlukan soorang pembimbing (mursyid) dan si salik harus dibay'at dan mengambil talkin zikir terlebih dahulu dari guru pembimbing.

Di samping berzikir, seorang salik diharuskan berkhalwat di tempat tertentu dan melakukan ratib setelah shalat Isya pada malam Jumat. Ratib Shamad yang ditulis al-Palimbani dalam sebuah kitab kecil, isinya hampir sama dengan *Ratib Samman*. Ratib ini sangat populer di Indonesia dan dilakukan dengan gerakan badan dan menurut cara tertentu. Kegiatan tersebut dilakukan sebagai kegiatan ritual keagamaan dalam usaha memperoleh kekuatan lahir batin yang bersifat kompleks. Di samping adanya doa minta rezeki, umur panjang, beriman dan bertakwa, juga terselip hasrat hati untuk membentengi diri dari orang-orang kafir.

Al-Palimbani adalah penulis Melayu pertama yang mernperkenalkan ajaran Syekh Muhammad al-Samman, Dalam *Hidayah al-Salikin* ia menjelaskan adab dan kaifiat berzikir yang diambilnya dari Syekh itu. Kemudian di dalam *Sayr al-Salikin* ia menjelaskan lagi mengenai tarekat tersebut secara luas dan mendalam serta menganjurkan pembaca untuk memasukinya. Tetapi penyebaran lebih luas tentang riwayat hidup dan kekeramatannya yang tidak pernah dijelaskan al-Palimbani beredar melalui kitab-kitab manaqib seperti yang ditulis Muhammad Muhy al-Din bin Syihab al-Din tahun 1196 H/1781 M.

3. TASAWUF DI KALIMANTAN DAN AHMAD KHATHIB

a. Pra Ahmad Khathib

Perkembangan Tasawuf di Kalaimantan sama halnya perkembangan di pulau-pulau lain di Nusantara. Salah seorang sufi yang terkemuka di Kalaimantan ialah Syekh Khatib al-Sambasi, ketika belajar di Mekkah dia lebih dikenal dengan nama Ahmad Khatib bin Abdul Ghafar al-Sambasi al-Jawi. Dia dipandang oleh gurunya sebagai ahli Fiqih, Ilmu Hadits, Ilmu Tasawuf dan penghapal al-Quran. Sementara di Kalimantan Selatan ajaran tasawuf di kembangkan oleh Syekh Muhammad Nafi Idris bin Husein al-Banjiri yang diberi gelar oleh pengikutnya dengan nama *Mawlana al-'Allamah al-Mursyad ila Tarik al-Salamah* yang hidup semasa dengan Syekh Muhammad Arsyad bin 'Abdillah al-Banjari, tetapi mereka berbeda keahliannya dalam hal agama. Syekh Muhammad Nafis sangat mendalami Ilmu Tasawuf sadangkan Syekh Muhammad Arsyad lebih mendalami syari'at. Syekh Muhammad Nafis menganut teologi al-Asy'ariyah dan madzhab Fiqih al-Syafi'iyah. Muhamnmad Nafis al-Banjari (dari kalimantan Selatan) menulis karya penting dalam bahasa Melayu seperti *al-Durrun-Nafis.*

b. Syekh Ahmad Khatib Sambas (w. 1875 M.)

Ahmad Khatib dilahirkan di Sambas, Kalimantan Barat. Dia memutuskan untuk pergi dan menetap (*muqim*) di Makkah pada permulaan XIX M., sampai beliau wafat pada tahun 1875. Diantara gurunya adalah; Syekh Dawud ibn Abdullah al-Fattani (di Makkah), Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dan Syekh Abd. al-Shamad al-Palimbani. Dia adalah Syekh Qadiriyyah dan Naqshabandiyyah. Dia juga termasuk guru dari Syekh Nawawi al-Bantani.Dia sangat peranan penting Syekh Sambas dalam melahirkan ulama-ulama Jawa ternama dan menyebarkan ajaran Islam di Indonesia dan Malaysia pada pertengahan abad XIX M.. Kunci kesuksesan Syekh Sambas ini adalah bahwa beliau bekerja sebagai *fath al-Arifin*, dengan mempraktekkan ajaran sufi di Malaysia yaitu dengan bay'at, dzikir, muraqabah, silsilah, yang dikemas dalam Thariqah Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah.

Masyarakat Jawa dan Madura, mengetahui disiplin ilmu Syekh

Sambas melalui ajaran-ajarannya setelah beliau kembali dari Makkah. Syekh Sambas merupakan ulama yang sangat berpengaruh, dan juga banyak melahirkan ulama-ulama terkemuka dalam bidang fiqh dan tafsir, diantaranya Syekh Abd al-Karim Banten. Abd al-Karim terkenal sebagai *Sulthan al-Syekh*, yang menentang keras imperialisme Belanda pada tahun 1888 M. dan kemudian meninggalkan Banten menuju Makkah untuk menggantikan Syekh Sambas. Syekh Sambas dalam mengajarkan disiplin ilmu Islam bekerja sama dengan syekh-syekh besar lainnya yangkemudian diangkatnya menjadi khalifah thariqahnya seperti Syekh Tolhah dari Kalisapu Kabupaten Cirebon dan Syekh Ahmad Hasbullah ibn Muhammad dari Madura, ketika mereka berdua menetap di Makkah.

Thariqah Qadiriyyah wa Naqsabhandiyyah menarik perhatian sebagian masyarakat muslim Indonesia, khususnya di wilayah Madura, Banten, dan Cirebon, dan pada akhir abad XIX M. thariqah ini menjadi sangat terkenal. Thariqah Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah tersebar luas melalui Malaysia, Singapura, Thailand, dan Brunei Darussalaam.

c. Pasca Syekh Sambas

Pada tahun 1970, ada empat wilayah penting sebagai pusat Thariqah Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah di pulau Jawa. ***Pertama***, Rejoso (Jombang) di bawah bimbingan Syekh Romli Tamim. ***Kedua***, Mranggen (Semarang) di bawah bimbingan Syekh Muslih. ***Ketiga***, Suryalaya (Tasikmalaya) di bawah bimbingan Syekh Ahmad Shahib al-Wafa Tajul Arifin (Mbah Anom) yang menggantikan Abdullah Mubarok bin Nur Muhammad (Abah Sepuh ayahandanya). ***Keempat***, Pagentongan (Bogor) di bawah bimbingan Syekh Thohir Falak. Rejoso mewakili garis aliran Ahmad Hasbullah, Suryalaya mewakili garis aliran **Syekh Tolhah** dan yang lainnya mewakili garis aliran **Syekh Abd al-Karim** Banten dan penggantinya.

Silsilah Thariqah Qodiriyyah wan Naqsyabaniyah Abah Anom Suralaya (Tasikmalaya) dari Sykeh Ahmad Khathib Sambas adalah:
1. Shahib al-Wafa Tajul Arifin (Abah Anom)
2. Abdullah Mubarok bin Nur Muhammad (Abah Sepuh).

3. **Syekh Tholhah bin Tholabuddin Kaliasapu Cirebon**,
4. Syekh **Ahmad Khotib Sambas ibn Abdul Gaffar**,
5. Syekh Syamsuddin,
6. Syekh Moh. Murod,
7. Syekh Abdul Fattah,
8. Kamaluddin,
9. Usman,
10 Abdurrahim,
11. Abu Bakar,
12. Yahya,
13. Hisyamuddin,
14. Waliyuddin,
15. Nuruddin,
16. Zainuddin,
17. Syarafuddin,
18. Syamsuddin,
19. Moh Hattak,
20. **Syeikh Abdul Qadir Jilani**,
21. Ibu Said al-Mubarak al-Mahzumi,
22. Abu Hasan Ali al-Hakkari,
23. Abul Faraj al-Thusi,
24. Abdul Wahid al-Tamimi,
25. Abu Bakar Dulafi al-Syibli,
26. Abul Qasim al-Junaid al-Bagdadi,
27. Sirr al-Saqathi,
28. Ma'ruf al-Kurkhi,
28. Abu al-Hasan Ali ibn Musa al-Ridho,
29. Musa al-Kadzim,
30. Ja'far al-Shadiq,
31. Muhammad al-Baqir,
32. Imam Zain al-'Abidin,
33. al-Husein bin 'Ali ibn Abi Thalib
34. 'Ali ibn Abi Thalib,
35. Nabi Muhammad SAW

Ssilsilah Thariqah Qodiriyyah wan Naqsyabaniyah Kyai Must'in Romli dari Sykeh Ahmad Khathib Sambas adalah:[9]

1. Muhammad Must'in Romli
2. Syekh 'Utsman .
3. Syekh Muhammad Romli Tamim,
4. Syekh Muhammd Kholil
5. Syekh Ahmad Hasbullah bin Muhammad (Madura)
6. **Syekh 'Abdul Karim (Banten)**
7. **Ahmad Khotib Sambas ibn Abdul Gaffar**,
8. Syekh Syamsuddin,
9. Syekh Moh. Murod,
10. Syekh Abdul Fattah,
11. Kamaluddin,
12. Usman,
13 Abdurrahim,
14. Abu Bakar,
15. Yahya,
16. Hisyamuddin,
17. Waliyuddin,
18. Nuruddin,
19. Zainuddin,
20. Syarafuddin,
21. Syamsuddin,
22. Moh Hattak,
23. **Syeikh Abdul Qadir Jilani**,
24. Ibu Said al-Mubarak al-Mahzumi,
25. Abu Hasan Ali al-Hakkari,
26. Abul Faraj al-Thusi,
27. Abdul Wahid al-Tamimi,
28. Abu Bakar Dulafi al-Syibli,
29. Abul Qasim al-Junaid al-Bagdadi,

---

[9] Lihat Kitab *Tsamrat al-Fikriyah Silsilah Thariqah Qadiriyah wan Naqsyabandiyah,* 25.

30. Sirr al-Saqathi,
31. Ma'ruf al-Kurkhi,
32. Abu al-Hasan Ali ibn Musa al-Ridho,
33. Musa al-Kadzim,
34. Ja'far al-Shadiq,
35. Muhammad al-Baqir,
36. Imam Zain al-'Abidin,
37. al-Husein bin 'Ali ibn Abi Thalib
38. 'Ali ibn Abi Thalib,
39. Nabi Muhammad SAW

4. TASAWUF DI SULAWESI

Hampir semua perkembangan tasawuf di kepulauan Nusantara satu sama lain tidak jauh berbaeda. Di Sulawesi tasawuf yang berkembang bercorak sunni dan falsafi menskipun pada corak falsafi ini banyak mencampur antara ajaran tasawuf dengan ilmu hitam, sehingga hal ini semakin membingungkan masyarakat awam. Keadaan seperti inilah yang kemudian membuat cira tasawuf semakin direndahkan dan kurang diminati orang.

Seorang ulama yang sezaman dengan 'Abd.al-Rauf ialah **Yusuf Makassar** . Syekh Yusuf Tajul Khalawati al-Makasari, lahir 8 Syawal 1626 H., bertepatan dengan 3 Juli 1699 M. Dia menganut tasawuf sunni. Syekh Yusuf Makassar (1626-1699 M.) adalah orang pertama yang memperkenalkan tariqat Qadiriyyah. Dia menghabiskan waktunya di Tanah Arab dan belajar dengan Ibrahim al-Kurani dan lainnya dan mengembara sampai ke Damsyik. Di Yaman, **Syekh Yusuf** belajar ajaran Naqshabandiyyah dari Syekh terkenal, Muhammad 'Abd. al-Baqi. Dia mengambil bay'at sejumlah tariqah dan mendapat ijazah untuk mengajarkan tariqah Naqsyabandiyyah, Qadiriyyah, Syattariyyah, Ba'lawiyyah, dan Khalwatiyyah; juga beliau mengaku pernah mengikuti tariqah Dusuqiyyah, Syadhiliyhyah, 'Aydrusiyyah, Chistiyyah, Ahmadiyyah, Madsriyyah, Kubrawiyyah, dan lainnya. Setelah pulang ke Melayu pada tahun 1670 beliau mengajar apa yang dikatakannya sebagai tariqah Khalwatiyyah, tetapi berupa

teknik kerohanian Khalwatiyyah dan yang lain-lainnya. Tariqahnya berpengaruh di Sulawesi Selatan, terutama di kalangan golongan bangsawan Makassar.

BAB II
PEMIKIRAN TASAWUF AL-GHAZALI DIDALAM SUFISME NUSANTARA

A. PENGANTAR

Islam datang pertama kali di Indonesia melalui jalur perdagangan yang dilakukan oleh para sudagar Arab. Jalan-jalan yang dilalui para saudagar itu adalah melewati jalan laut dari Aden menyusuri pesisir pantai India Barat dan Selatan, jalan darat dari Khurasan, kemudian melalui Khutan, padang pasir Gobi, menyeberang Sungtu, Nansyu, Kanton, kemudian menyeberangi Laut Cina selatan dan memasuki gugusan pulau-pulau Melayu melalui pesisir timur Semenanjung Melayu. Dengan demikian Islam datang ke gugusan pulau-pulau Melayu melalui lautan India dan juga Laut Cina secara langsung dari negeri Arab.[10]

Penyebaran Islam di Melayu, termasuk Nusantara, diakui oleh sebagian besar ahli menggunakan pendekatan sufistik. Mereka berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk. Faktor utama keberhasilannya adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif khususnya dengan menekankan perubahan dalam kepercayaan dan praktek keagamaan lokal. Betapa signifikan peran yang dimainkan para sufi dalam proses islamisasi.[11]

---

[10] Wan Husein Azmi, "Islam d Aceh dan Berkembangnya Hingga Abad XVI", dalam A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung : al-Ma'arif, 1993), h. 181-182.

[11] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 1995), h. 35.

Bagi 'Abbas Muhammad 'Aqqad, kepulauan Indonesia merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebaran Islam tanpa menggunakan kekerasan.[12]

Masuknya Islam ke Pulau Jawa tidak dapat dilepaskan dari konteks masuknya Islam di Nusantara. Tokoh-tokoh yang dianggap berperan dalam penyebaran Islam di Jawa sering disebut sebagai Wali Songo. Berdirinya kerajaan Islam di Jawa –dengan tokoh sentral para wali penyebar Islam- tidak dapat dilepaskan dengan kondisi Pasai yang menjadi dearah persinggahan para penyebar Islam dari Tanah Arab. Ketika Kerajaan Pasai sedang mengalami kemunduran dan Malaka direbut Portugis, muncullah tiga kerajaan yang bertugas mempertahankan panji-panji Islam di gugusan Pulau Melayu. Ketiga negara itu adalah Aceh di Sumatera bagian Utara, Ternate di Maluku dan Demak di Jawa.[13]

Masuknya orang-orang Jawa menjadi penganut Islam, menurut cerita rakyat Jawa karena peran dakwah Wali Songo yang sangat tekun dan memahami benar-benar kondisi sosio-kultural masyarakat Jawa, sehingga mereka mampu berbuat banyak dan menakjubkan. Tampaknya, mereka menggunakan pendekatan kultural dan edukasional, sehingga sampai kini dapat disaksikan bekas-bekasnya seperti pertunjukan wayang kulit dan wayang purwa, pusat pendidikan Islam model pondok pesantren, arsitektur majsid dan filosofinya, tata ruang pusat pemerintahan, dan sebagainya. [14]

Tampaknya, para wali itu dalam dakwah keagamaannya menggunakan pola yang akomodatif, sehingga islamisasi di tanah Jawa

[12] Abbas Muhammad 'Aqqad, *al-Islâm fî al-Qur'an al-'Isyrîn: Hâdhirûh wa Mustaqbaluh* (Kairo : Dar al-Kutub al-Hadistah, 1954), h. 7.

[13] Tuanku Abdul Jalil, "Kerajaan Islam Perlak Poros Aceh-Demak", dalam A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* (Bandung: PT al-Ma`arif, 1993), h. 273.

[14] Uka Tjandrasasmita, "Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa", dalam *al-Jami'ah* No. 15 (Yogjakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1977).

mengesankan banyak orang. A. Jones menyebutkan, awal mula perkembangan Islam di Indonesia dan khususnya di Jawa adalah dalam bentuk yang sudah bercampur baur, unsur-unsur India, Persia, terbungkus dalam bentuk praktek-praktek keagamaan.[15] Lantas, sesampainya di Jawa, praktek-praktek keagamaan yang sudah tidak murni lagi itu bercampur pula dengan berbagai variasi praktek keagamaan setempat, baik kepercayaan agama/kepercayaan lokal, Hindu, ataupun Budha.

Para wali itu diidentikkan dengan tokoh kharismatik yang lazim dikenal sebagai penagnut ajaran ulama-ulama sufi. Berperannya para sufi di dalam penyebaran Islam tampak sekali dalam peran menyatukan umat Islam, disinyalir terkait erat dengan kejatuhan Baghdad di tangan bangsa Mongolia pada tahun 1258 M. Penyebaran tariqat-tariqat sufi ternyata sampai pula di tanah Jawa, sehingga banyak dijumpai orang-orang Jawa, Sunda, Madura dan lainnya yang beragama Islam menjadi pengikut tariqat-tariqat tersebut.

Ajaran tasawuf sudah berkembang pertama kalinya di Aceh pada abad ke-17 M. Paham itu telah dibawa oleh para pedagang Melayu sehingga sampai di Demak dan Banten. Paham Syekh Siti Jenar juga diperkenalkan pada sebagian masyarakat yang mempelajari agama, mengingat sebagian besar penduduk daerah ini menganut madzhab Syafi'iyah dalam bidang fikih. Sedangkan ajaran tasawuf yang diajarkan dan berkembang sampai dengan sekarang adalah ajaran al-Ghazali.[16]

Berdasarkan Babad Cirebon, *Purwaka Caruban Nagari,* ketika Kerajaan Pasai mengalami kemunduran, adalah seorang warga Pasai bernama Fadhilah Khan (*wong agung saking Pase)* datang ke Pulau Jawa terutama Demak dan Cirebon (1521 M.)[17] Setelah Kerajaan Demak beridiri, Islam tersebar demikian cepat ke seluruh pelosok Pulau Jawa.

[15]A. Jones, "Tentang Kaum Mistik dan Penulisan Sejarah", dalam, Taufik Abdullah (ed.), *Islam di Indonesia,* (Jakarta : Tintamas, 1974).

[16] M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung : Pustaka Setia, 2001), h. 69.

[17]Uka Tjandrasasmita, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", dalam A. Hasymi, *Op.Cit.,* h. 367.

Keharuman nama Demak sebagai basis penyebaran Islam di Pulau Jawa sesungguhnya tidak lepas dari peran Wali Songo. Meskipun tidak membawa bendera tertentu, kecuali Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, metode dakwah yang digunakan para wali itu adalah penerapan metode yang dikembangkan para ulama sufi sunni dalam menanamkan nilai-nilai ajaran Islam melalui keteladanan yang baik sebelum berkata-kata.[18] Al-Ghazali menyatakan bahwa, hakikat tasawuf adalah ilmu dan amal yang membuahkan akhlak terpuji, jiwa yang suci dan bukan ungkapan-ungkapan teoritis belaka.[19]

B. *GHAZALIANISME* DI NUSANTARA

Sikap keteladanan merupakan salah satu keunggulan yang dimiliki para wali yang berjiwa sufi dalam menyebarkan Islam. Disamping mereka memiliki pengetahuan, pengalaman luas, dan penguasaan terhadap budaya masyarakat yang menjadi tempat tujuan dakwah mereka. Sejarah babad Jawa membuktikan dan menjelaskan pegulatan antara spiritualitas Islam dengan spiritualitas Hindu-Buddha, dengan adanya keunggulan agama baru yang dibawa oleh para wali sufi. Kenyataan ini membuktikan para penyebar Islam dengan semangat spritualismenya berjalan pada jalur generasi muslim abad pertama.[20]

Para wali itu memang tidak meninggalkan karya tulis seperti para tokoh sufi lainnya. Jejak yang ditinggalkannya terlihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam tulisan para murid dalam bahasa Jawa. Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekatkan diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam ruhani ketika jiwa merindukan Allah hingga memeperoleh titisan cahaya Ilahi. Hubungan intim

[18] Alwi Shihab, *Islam Sufistik* (Bandung: Mizan, 2001), h. 38.

[19] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl* (Kairo: Silsilat al-Tsaqafah al-Islamiah, 1961), h. 42 dan 46.

[20] Ibid., h. 38.

dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.[21]

Dari pemikiran dan praktek-praktek tasawuf tersebut, diperoleh kejelasan bahwa corak tasawuf yang dianut oleh para wali itu adalah tasawuf sunni, misalnya al-Ghazali. Para wali sering menjadikan karya-karya al-Ghazali sebagai referensi mereka. Bukti nyata mengenai hal ini terdapat dalam manuskrip yang ditemukan Drewes yang diperkirakan ditulis pada masa transisi Hinduisme pada Islam, pada masa Wali Songo masih hidup. Dalam manuskrip yang menguraikan tasawuf itu terdapat beberapa paragraf yang dinukil dari kitab *Bidâyaṯ al-Hidâyaẖ* karya al-Ghazali. Ini menunjukkan bahwa tasawuf Sunni berpengaruh pada saat itu. Lebih dari itu, informasi-informasi tertulis mengenai ajaran-ajaran Wali Songo sangat bertentangan dengan pemikiran *panthaeisme*. Demikian pula generasi berikutnya yang meriwayatkan diri dari tulisan-tulisan Ibn 'Arabi seperti *Futûhât al-Makkîyaẖ*.[22] Wali Songo tetap berada dalam jalur nenek moyang mereka yang loyal kepada mafzhab Syafi'i dalam aspek syari'at dan al-Ghazali dalam aspek tarekat. Tak heran jika mereka menjadikan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai sumber inspirasi dalam melakukan dakwahnya, disamping kitab-kitab andalah Ahlussunnnah lainnya, seperti *Qût al-Qulûb* karya Abu Thalib al-Makki, dan *Bidâyaṯ al-Hidâyaẖ* serta *Minhâj al-'Âbidîn* karya al-Ghazali. Para wali juga berhasil memberikan kontribusi dalam bentuk pesantren dan madrasah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air. Sebagian besar menerapkan tasawuf Sunni dengan mengajarkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai salah satu materi dasarnya.[23]

Selain Wali Songo ternyata masih banyak tokoh sufi di tanah Jawa yang tidak kalah penting. Ulama-ulama itu merupakan generasi pelanjut perjuangan para wali. Salah satunya di Jawa Barat tercatat nama Syeikh

---

[21] Ibid., h. 38.

[22] Ibid., h. 45.

[23] Abdullah bin Nuh, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten* (Bogor : 1961), h. 11-12.

Haji Abdul Muhyi Pamijahan (Tasikmalaya), seorang ulama penyebar Islam di kawasan selatan Jawa Barat, yang lebih dikenal umum sebagai seorang wali.[24] Dia adalah murid dari Syeikh Abdurrauf Sinkli (sufi Aceh).[25] Dia aktif menyebarkan tarekat Syattarîyah di tanah Jawa dan semenanjung Melayu.[26] Namun demikian, ia tetap menolak faham *Wujûdîyah* yang menganggap adanya penyatuan antara Tuhan dan hamba.[27]

---

[24] Aliefya M. Santrie, "Martabat (Alam) Tujuh, Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang, Pamijahan", dalam, ahmad Rif'at Hasan, (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indoensia* (Bandung: Mizan, 1990), h. 105.

[25] Abd.Aziz Dahlan, (Ed.), *Ensiklopedi Islam,* J. I, (Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve,

PUSTAKA BAGIAN KEDUA

Affifi, Abu'l 'Ala, *The Mystical Philosophy of Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi*. Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

al-Attas, S. Muhammad Naquib, *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1971.

al-Hujwiri, Ali Utsman *Kasyful Mahjub*: *Risalah Tasawuf Persia Tertua*. Terjemahan Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W. M. Bandung: Mizan,1980.

Ali Ahmad dan Siti Hajar Che Man, *Sastra Melayu Warisan Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.

al-Taftazani, Abu al-Wafa, *Sufi dari Zaman ke Zaman*. terj., Bandung, Pustaka, 1985.

de Graff, H. J & Pigeaud, T.H., *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Demak*. Jakarta, Grafitti Press dan KITLV, 1985.

Drewes, G. W. J. *Javanese Poems dealing with or Attiributed to the Saint of Bonang*, BKI deel 124, 1968.

Hussein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*. Jakarta, Jambatan – KITLV., 1983.

Kramer, H, *En Javaansche Primbon uit de Zestiende eeuw*. Disertasi. Leiden, 1921.

Leiden Smith, Margareth. *Reading from the Mystics of Islam*. London, Luzac & Company Ltd., 1972

Mir Valiuddin, *Contemplative Discipline in Sufism*. London – The Hague, East-West Publications, 1980.

Nuh, Abdullah bin, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten*, Bogor, 1961.

Pegeaud, T. H., *Literature of Java, Vol. I*. Leiden: Martinus Nijohoff, 1967.

Pratomo, Suyadi, *Ajaran Rahasia Sunan Bonang*, Jakarta, Balai Pustaka, 1985.

Purbatjaraka, R. Ng. , *Soeloek Woedjil*: De Geheime Leer van Soenan Bonang, Djawa 1938, No. 3-5.

Risvi, S. A., *A History of Sufism in India*, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1978.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, The University of North Caroline Press, 1981.

W. M. Abdul Hadi, "Beberapa Informasi Tentang Sastra Madura". Sronen No.2, September 1981:11-15.

————————————, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri Jakarta*: Yayasan Paramadina, 2002.

————————————, *Islam*: *Cakrawala Estetik dan Budaya*. Jakarta, Pustaka Firdaus, 2000.

————————, *The Admonition of Seh Bari*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978.

————————————, *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber*. Jakarta, Pustaka Firdaus, 1999.

Zoetmulder, P. J., *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang,* Jakarta, Djambatan – KITLV, 1983.

BAGIAN TERAKHIR

"MUKASYAFAH 'ARIFIN BILLAH" POTRET SUFSIME LOKAL DI CIREBON

BAB I
KHALIFAH
"MUKASYAFAH 'ARIFIN BILLAH"

A. PENGANTAR

Abad pertama islamisasi Asia Tenggara berbarengan dengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan dan pertumbuhan tarekat. Beberapa tokoh yang berpengaruh secara signifikan antara lain: al-Ghazali (450-505 H./1058-111 M.), yang telah menguraikan konsep moderat tasawuf *akhlaqi* yang dapat diterima di kalangan para fuqaha', Ibnu 'Arabi (560-638 H./1164-1240 M.), yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi, serta para pendiri tarekat semisal 'Abd. al-Qadir al-Jaylani (470-561 H./10771-165 M.) yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyah, Abu al-Najib al-Suhrawardi (490-563 H./1096–1167 M.), Najmudddin al-Kubra (w. 618 H./ 1221 M.) yang ajarannya sangat berpengaruh terhadap tarkeat Naqsyabandiyah, Abu al-Hasan al-Syadzali (560-638 H./1196-1258 M.) sufi asal Afrika dan pendiri tarekat Syadzaliyah, Bahauddin al-Bukhari al-Naqsyabandi (717-781 H./1317-1389 M.), dan 'Abdullah al-Syattar (w. 832 H./1428 M.).[1]

Islam yang diterima orang-orang Asia Tenggara yang pertama memeluk Islam barangkali sangat diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufi. Di Indonesia dan khususnya di Jawa, awal mula

[1]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* (Bandung: Mizan, 1994), hal. 188.

perkembangan agama (Islam) adalah dalam bentuk yang sudah bercampur baur dengan unsur-unsur India dan Persia, terbungkus dalam praktik-praktik keagamaan.[2] Islam yang datang ke Indonesia dan khususnya di Jawa adalah Islam yang bercorak sufistik.[3] Para sufi (*wali*), ulama dan kyai di tanah Jawa cenderung bersikap simpatik dan akomodatif terhadap tradisi budaya lokal.

Tasawuf berkaitan dengan hakikat, yang mereka sebut dengan istilah *khawariq al-'adah* (berlawanan dengan hukum alam).[4] Pada praktikya, tasawuf merupakan adopsi ketat dari prinsip-prinsip Islam dengan jalan mengerjakan seluruh perintah wajib dan sunnah agar mendapat ridha Allah. Hasil sampingan dari pengamalan tasawuf, jika ridha Allah diperoleh, adalah berupa kemampuan mengetahui kebenaran Ilahi, ilmu hakikat. Pencapaian kebenaran ini disebut *ma'rifat*, yang secara literal berarti mengetahui Realitas (*gnosis*).

Tarikat (*thariqah*) dapat didefinisikan sebagai jalan kontemplatif Islam, berbeda dengan syariat yang lebih mengarah kepada kehidupan tindakan. Tarikat diasosiasikan atau bahkan dapat disamakan dengan sufisme, karena dalam arti yang lebih sempit ia mengacu kepada ajaran sufi.[5]

Clifford Greertz mencatat bahwa, Islam datang masuk ke Indonesia melalui jalur mistisisme India dan disambut oleh kepercayaa lama yang sudah berkembang yaitu Hindu, Buddha dan anismisme.[6] Namun lama kelamaan agama Islam berhasil menajdikan dirinya sebagai nafas kepercayaan-kepercayaan lama tersebut. Terlebih-lebih setelah berdirinya kerajaan Islam Demak dipimpin Sultan Fattah yang didukung sepenuhnya oleh Dewan Walisongo.

Walisongo berarti sembilan orang wali. Mereka adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Dradjad, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, serta Sunan

---

[2] *Ibid.,*h. 188.

[3] Simuh, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa,* (Jakarta : Teraju, 2003), hal. 162

[4] Simuh, *Ibid.,* hal. 131-132.

[5] Danner, *The Islamic Tradition: An Introductioan,* New York, Amity House, 1988, hal. 242

[6] Greertz, Clifford, ***The Religion of Java,*** London, Collier-Macmillan Limited, 1964, h. 125.

Gunung Jati. Mereka tidak hidup pada saat yang persis bersamaan. Namun satu sama lain mempunyai keterkaitan erat, bila tidak dalam ikatan darah juga dalam hubungan guru-murid.

Raden Fatah adalah juga murid Sunan Ampel. Setelah mendapatkan ijazah dari sang guru ia mendirikan pesantren di Desa Glagah Wangi, sebelah Selatan Jepara (1475 M. =880 H.). Di Pesantren ini pengajarannya terfokus kepada ajaran tasawwuf para wali dengan sumber utama *Suluk Sunan Bonang* (tulisan tangan para wali). Sedangkan kitab yang dipergunakan adalah *Tafsir al-Jalalayn*.[7] Ketika Demak dipimpin oleh Sultan Trenggono (memerintah 1521 – 1546 M.= 928 – 953 H.) Fatahillah (Fadhilah Khan) yang dipandang *'alim* dan dihormati masyarakat dipercaya untuk mendirikan pesantren di Demak.[8]

Satu abad setelah masa *Walisongo,* abad 17, Mataram memperkuat pengaruh ajaran para wali. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, yang dikenal sebagai *Sultan Abdurrahman* dan *Khalifatullah Sayyidina Penotogomo ing Tanah Jawi* (memerintah 1613-1645 M. = 1022-1055 M.) mulai dibuka kelas khusus bagi para santri untuk memperdalam ilmu agama Islam (kelas *takhashshush*) dengan spesialiasi cabang ilmu tertentu, serta pengajian *tarekat,*[9] *atau pesantren tariqat.*[10]

Hal baru yang sangat menarik adalah inisiatif Sultan Agung untuk memperhatikan pendidikan pesantren secara lebih serius. Dia menyediakan tanah *perdikan* bagi kaum santri serta memberi iklim sehat bagi kehidupan intelektualisme keagamaan (Islam) hingga mereka berhasil mengembangkan tidak kurang dari 300 buah pondok pesantren.[11] Kenyataan ini identik dengan dinamika dan kemajuan yang dinikmati Madrasah Nidzamiyah Baghdad ketika pada masa-masa keemasannya di bawah kepemimpinan al-Ghazali.

---

[7] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta : Dharma Bhakti, 1982), h. 257.

[8] Marwan Saridjo *Op. Cit.,* h. 27.

[9] Mahmud Yunus, *Op. Cit.,* h. h. 257.

[10] Lihat *Ensiklopedi Islam* (Jakarta : Ikhtiar Baru, 1993).

[11] Abdurrahman Saleh, dkk., *Pedoman Pembinaan Pondok Pesantren* (Jakarta : Binbaga Islam, 1982), h. 6.

B. H. Muhammad Nuruddaroin (1863-1947 M)

Pada tahap-tahap pertama pendidikan pesantren memang masih memfokuskan dirinya kepada upaya pemantapan iman dengan latihan-latihan *ketarikatan* daripada menjadikan dirinya sebagai pusat pendalaman Islam sebagai ilmu pengetahuan atau wawasan. Sebagai contoh Pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon. Pesantren tertua di Jawa Barat ini didirikan pada tahun 1817 M.=1233 H. oleh Ki Jatira (salah seorang murid Maulana Yusuf dan sekaligus utusan Kesultanan "Hasanuddin" Banten). Seperti banyak dikemukakan dalam perjalanan sejarah, bahwa seputar abad ke-17 dan 18 M., dimana pesantren mulai dirintis, kondisi masyarakat pada umumnya masih demikian *kental* dengan tradisi mistik yang kuat.[12]

Eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan Islam *mistik* saat itu dikarenakan oleh sebab-sebab yang berasal dari luar pesantren. Sebab-sebab dimaksud adalah langkanya literatur keislaman di Jawa ketika itu sebagai konsekuensi logis dari kurangnya kontak antar umat Islam di Jawa dengan Timur Tengah, yang disebabkan oleh politik pecah belah Belanda yang tengah berusah keras menunjang penyebaran agama Kristen di Nusantara.[13]

Pesantren dalam bentuknya semula tidak dapat disamakan dengan lembaga pendidikan madrasah atau sekolah seperti yang dikenal sekarang ini. Perkembangan selanjutnya menunjukkan pesantren sebagai satu-satunya lembaga pendidikan tradisional yang tampil dan berperan sebagai pusat penyebaran sekaligus pendalaman agama Islam bagi pemeluknya secara terarah.[14]

Abad ke-19 M. adalah abad permulaan adanya kontak umat Islam di Indonesia dengan dunia Islam, termasuk Timur Tengah. Selain kontak melalui jamaah haji Indonesia, juga melalui sejumlah pemuda

---

[12] Abu Bakar & Shohib Salam, " Pesantren Babakan Memangku Tradisi dalam Abad Modern ", dalam, Agus Sufihat, dkk., *Aksi-Refleksi Khidmah NahdhatulUlama 65 Tahun* (Bandung : PW NU Jawa Barat, 1991), h. 44.

[13] M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Jakarta : Bulan Bintang, 1969), h. 21.

[14] Slamet Effendy Yusuf, dkk., *Dinamika Kaum Santri Menelusuri Jejak dan Pergolakan internal NU* (Jakarta : Rajawali, 1983), h. 4.

Indonesia yang belajar di Timur Tengah (Makkah). Mereka sebagian besar berasal dari keluarga pesantren.[15] Di antara mereka yang sukses secara gemilang adalah Syekh Nawawi Tanara Banten (w. 1897 M.), Syekh Mahfudz al-Tirmisi (w. 1919 M.), Syekh Ahmad Chothib Sambas (asal Kalimantan), dan Kiai Cholil Bangkalan (w. 1924 M.= 1343 H.). Pada abad ke-19 M. mereka adalah orang-orang yang mengisi kedudukan sebagai imam dan pengajar di Masjid Haram Makkah al-Mukarromah.[16]

Generasi pertama itu kemudian melahirkan para santri sebagai murid langsung, yang selanjutnya dikenal sebagai generasi kedua dalam jajaran pelopor dan pendiri pesantren di Jawa dan Madura. Mereka adalah KH. A. Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang (1871-1947 M.=1288–1367 H.), KH. Abdul Wahab Hasbullah (Surabaya), dan KH. Bisyri Syamsuri.

Pada tahun 1899 M.=1317 H., KH. A. Hasyim Asy'ari mendirikan Pesantren Tebuireng. Pesantren itu menawarkan *panorama* yang berbeda dari pesantren-pesantren lain sebelumnya. Ia mencoba merefleksikan hubungan berbabagai dimenasi yang mencakup ideologi, kebudayaan serta pendidikan.[17] Pendirian pesantren ini dipandang sebagai upaya penting komunitas pesantren karena mulai memperlihatkan sikap pesantren menentang *hegemoni* penjajah. Boleh dijuga diasumsikan motivasi politik yang ditujukan Pesantren Tebuireng adalah manifestasi kesadaran diri dan percaya diri paling tertinggi dari kaum pesantren.[18]

Pada wal abad ke-20 M., Pesantren Tebuireng di bawah pimpinan KH. A. Wahid Hasyim (1916 M. = 1335 H.) berhasil melakukan perubahan yang radikal secara kelembagaan berkenaan dengan kurikulum pesantren. Dia memasukkan pendidikan persekolahan (komunitas pesantren menyebutnya sistem *madrasi*) dengan mendirikan

[15] Ibid., h. 4.
[16] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta : LP3ES, 1982), h. 85
[17] Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung : Remaja Rosda Karya, 1992), h. 194.
[18] Abdurrahman Mas'ud, *Sejarah dan Budaya Pesantren*, h. 20.

Madrasah Nidzamiyah di dalam lingkungan pesantren. Di madrasah itu diajarkan berbagai mata pelajaran yang oleh seluruh komunitas pesantren saat itu dihukumi *haram* dan yang mempelajarinya divonis kafir. Mata pelajaran yang dimaskud adalah : Berhitung, Ilmu Bumi, Sejarah, Bahasa Melayu, Bahasa Indonesia, dan Bahasa Belanda.

Perkembangan pada masa-masa selanjutnya berhasil mencatat pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) yang mampu melahirkan suatu lapisan masyarakat dengan tingkat kesadaran dan pemahaman keagamaan (Islam) yang relatif utuh dan lurus.[19] Di sisi lain, sebagai salah satu lembaga pendidikan yang memegang peranan penting dalam penyebaran ajaran agama (Islam) prinsip dasar pendidikan dan pengajaran pesantren adalah *pendidikan rakyat*. Dan, karena tujuannya memberikan pengetahuan tentang agama, ia tidak memberikan pengetahuan umum.[20]

Hampir seluruh catatan sejarah, menurut Muhaimin, selalu menghubungkan Cirebon dengan perkembangan Islam di Jawa, khususnya di Jawa Barat. Lahirnya kerajaan Islam di abad 15-16 menunjukkan arti penting Islam di Cirebon pada awal perkembangan Islam. Pendiri kerajaan Islam di Cirebon, yaitu Sunan Gunung Djati (Syarif Hidayatullah) adalah salah satu tokoh Walisongo.[21] Pada tahap awal itu, Cirebon adalah bagian yang tidak terpisahkan dari jaringan penyebaran Islam di Jawa.[22]

G.F. Pijper, dalam tulisannya, menyatakan Cirebon adalah daerah pesantren, kyai-kyai mempunyai pengaruh di kalangan rakyat hingga sekarang. Kehidupan keagamaan masih bersifat tradisional.[23] Di sini ulama aliran kolot mempunyai pengaruh besar di kalangan

---

[19] Slamet, *Op. Cit.*, h. 4.

[20] Djumhur, I, *Sejarah Pendidikan* (Bandung : CV Ilmu, 1976, cetakan ke-6), h. 111-112.

[21] Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon,* (Jakarta : Logos, 2002), h. 8.

[22] *Ibid.,* h. 9.

[23] G.F. Pijper, *Fragmenta Islam Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX,* terj. Tudjimah, (Jakarta : UI Press, 1987), h. 80.

rakyat. Mereka itu guru-guru yang memberi pelajaran kepada para santri tentang ilmu fikih, ilmu tauhid atau ushuluddin, dan ilmu agama lainnya. Mereka adalah pemimpin agama yang sangat dihormati, disegani dan merupakan penasihat rakyat.[24]

Mukasyafah 'Arifin Billah adalah salah satu pondok pesantren di wilayah Kabupaten Cirebon yang mengajarkan tariqat kepada para santrinya. Benih pondok pesantren ini berawal dari sebuah pengajian tariqat yang dilakukan sejak tahun 1926 M. oleh *al-Syaykh al-'Ârif Billâh al-Walî al-Syahîr wa al-Quthb al-Kabîr al-Syaykh al-Haj Muhammad Nuruddaroin bin al-Syaykh al-Haj Muhammad Ya'qub al-Syirbani* (selanjutnya ditulis Muhammad Nuruddaroin). Pokok pangkal ajarannya berasal dari ajaran "Nahdhat al-'Ârifin Billâh", yang didirikan oleh Muhammad Nuruddaroin (1919 M.), yaitu ketika ia menetap dan mengajarkan ilmu agama Islam di Desa Kemuning Kecamatan Pakis Kabupaten Jember Jawa Timur.

Pada masa yang hampir bersamaan, berdasarkan penyelidikan sementara oleh pemerintah Belanda, dapat diketahui bahwa sepanjang tahun 1928 tariqat-tariqat Naqsyabandiyah, Qadiriyah, Syathariyah, Syadziliyah, dan Khalwatiyah telah datang dan dikenal di beberapa tempat di Kabupaten Cirebon, Brebes, Pekalongan, Tasikmalaya, dan Ciamis.[25] Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa kehadiran ajaran Muhammad Nuruddaroin adalah ajaran yang hidup satu abad.

Muhammad Nuruddaroin adalah pribadi yang sederhana dan gemar mengembara mencari dan menuntut ilmu. Ia juga dikenal ahli riyadah dan berziarah dalam rangka mencari berkah (*tabarruk*). Ia mulai menuntut ilmu kepada Imam Pura di Desa Patalagan Cilimus Kuningan (Cirebon) sampai dengan memiliki keahlian menulis tulisan Arab, Latin dan Bahasa Indonesia.[26]

Pendidikan keagamaannya diperkuat dengan berguru kepada beberapa orang kyai dalam berbagai disiplin ilmu. Di Desa Randu Bawa (Kuningan), ia berguru tariqat Syathariyah kepada K. Damsuqi.

---

[24] *Ibid.,* h. 81.

[25] *Ibid.,* h. 89.

[26] Yayasan Pendidikan Arifin Billah, *op. cit.* h. 2.

Ia juga belajar dan memperoleh ijazah tariqat Qadiriah dari seorang kyai ahli tariqat bernama Abdullah Tegalgubug Arjawinangun Cirebon. Sedangkan di Pesantren Balerante Palimanan, dia mempelajari Nahwu dan Sharaf.[27] Disamping itu ia juga pernah belajar kepada beberapa guru di Jawa Timur, seperti K. Langkir di Pare Kediri dan K. Abdullah Faqih di Pasuruan.

Pada tahun 1909 M. Nuruddaroin pergi ziarah ke Makkah al-Mukarromah untuk menunaikan ibadah haji. Kepergiannya ke tanah suci itu disamping untuk menunaikan rukun Islam yang kelima, juga dimanfaatkan untuk melakukan pertaubatan kepada Allah dengan harapan diampuni segala dosa-dosanya. Ia juga melakukan ikrar terhadap dirinya untuk mengamalkan tariqat yang dipilihnya, yakni "Tariqat Ghazaliyah".[28] Sekembalinya dari menunaikan ibadah haji ia kembali mengajar para santrinya di tempat yang sekarang dikenal dengan Pondok Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah Karangsari Weru Kabupaten Cirebon.

Penamaan tariqat ini merupakan sesuatu yang baru dan asing terdengar di telinga. Namun demikian, Mbah (panggilan Ustadz Wagimin Nurullah kepada Muhammad Nuruddaroin) menamai tariqatnya itu bukan tanpa dasar dan alasan yang tidak dapat dipertanggung jawabkan secara keilmuan. Beliau bermaksud mengingatkan kepada anak cucu dan juga pengikutnya bahwa, ajarannya itu bersumber langsung kepada ajaran-ajaran Imam al-Ghazali dengan harapan memiliki kelebihan dan otentitas yang dapat dipertanggung jawabkan sehubungan dengan kualitas keilmuan dan kesufian Imam al-Ghazali.[29]

Pada tahun 1911 M. Muhammad Nuruddaroin mulai melakukan *khalwah*. Perjalanan *khalwah* ini dilakukannya dengan berpedoman kepada ajaran yang ia pelajari dari beberapa ulama yang menjadi idolanya yaitu: *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Minhâj al-'Âbidîn* karya al-Ghazali dan *al-Hikam* karya Ibn 'Atha'i al-Allâh al-Sakandarî.[30] Selama berkhalwat, ia mengklaim

[27] *Ibid.,* h. 3.
[28] Ibid., h. 8
[29] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin 2 Januari 2003

melakukan empat tingkatan mujahadah, dengan meningkatkan kualitas shalat fardhu secara berjamaah, memperbanyak shalat sunnah, tidak batal wudhu, serta *zuhud* dan *yaqîn 'alâ Allâh.*[31]

Pada dasarnya, zuhud dalam tasawuf hanya merupakan salah satu *maqâm* dan mendapatkan isi dan bentuknya yang khusus pada diri sufi.[32] Dengan demikian, zuhud mulai memperoleh pengertian baru, yaitu mengasingkan diri dari kehidupan dunia untuk tekun beribadah dan menjalankan *riyâdhah* dan *mujâhadah,* baik dengan *'uzlah* ataupun *khalwah.*[33] Para sufi kemudian menjadikan zuhud sebagai kebutuhan pokok dalam tasawuf dan termasuk langkah awal yang mutlak dan harus ditempuh dalam perjalanan menuju Allah; atau—meminjam istilah Faishal Bedier—personifikasi tasawuf dari A hingga Z-nya.[34]

Muhammad Nuruddaroin telah memilih menghilangkan rasa cinta hati terhadap harta benda, bukan tidak memiliki harta. Tahapan ini merupakan tahun awal zuhud ditandai dengan meninggalkan segala persoalan yang berkaitan dengan kehidupan duniawi dan mencegah faktor-faktor yang mendorong seseorang *sâlik* kembali berpaling kepadanya secara totalitas. Tahapan ini, menurut al-Naqsyabandi, akan dianggap berakhir bila seseorang hamba atau *sâlik* telah dapat meninggalkan segala sesuatu selain Allah.[35] Al-Junayd al-Baghdadi (w. 298 H./910 M.) mengatakan bahwa, zuhud adalah menganggap kecil dunia dan menghilangkan pengaruhnya dari dalam hati. Abu Sulayman al-Darani menegaskan bahwa zuhud adalah meninggalkan segala sesuatu yang dapat melupakan Allah.[36] Ahmad bin Hanbal (164-241 H./780 – 855 M.) melukiskan tiga tingkatan zuhud yang berlaku di kalangan orang-orang mu'min. Pertama, zuhud orang-orang *'awâm*,

---

[30] Yayasan Pendidikan Arifin Billah, *op. cit.,* h. 9.
[31] *Ibid.,* h. 9.
[32] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya,* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1977), h. 59-60.
[33] *Ibid.,* h. 60.
[34] Faishal Bedier, *al-Tashawwuf al-Islamî: al-Tharîq wa al-Rijâl* (Kairo : Maktabah Sa'id Ra'fah, 1983), h. 9.
[35] Al-Naqsyabandi, *op. cit.,* h. 198.
[36] *Ibid.,* h. 58.

yakni meninggalkan hal-hal yang diharamkan oleh *syari'at*. Kedua, zuhud orang-orang *khawâsh*, yaitu meninggalkan sesuatu yang halal dari kebutuhan yang sewajarnya. Ketiga, zuhud orang-orang *'ârif bi Allâh,* yaitu kemampuan meninggalkan segala sesuatu selain Allah.[37]

Menurut Wagimin Nurullah, ketika berniat *khalwah*, beliau sudah mempersiapkan dan memperuntukkan dirinya secara total kepada masalah-masalah akhirat. Hal ini, tegasnya, karena beliau telah benar-benar bertekad kuat ingin mencari Allah atas dasar kecintaan dan kerinduannya yang teramat dalam ingin bertemu Dia.[38] Bentuk persiapannya secara konkret dan detail tidak penulis dapatkan gambaran darinya, mengingat Wagimin Nurullah tidak berhasil mendapatkan dari beberapa sumber yang diharapkan. Menurutnya, sumber-sumber dimaksud sekarang semuanya sudah meninggal dunia.

Al-Ghazali menegaskan bahwa hakikat zuhud adalah meninggalkan dunia semata-mata karena keinginan memperoleh kebahagiaan akhirat. Baginya zuhud berarti penolakan sesuatu selain Allah setelah memilikinya,[39] semata-mata karena cintanya kepada Allah.[40] Inilah zuhud para sufi pecinta Allah. Zuhud yang sesungguhnya adalah mengosongkan hati sama sekali dari segala sesuatu selain Allah.[41]

Pada tanggal 26 Rabi'ul Awwal 1338 H./1919 M. seusai shalat Jum'at, tepatnya dari mulai jam dua siang sampai menjelang tiba waktu shalat Ashar, dia mengalami *kelenger* (*fanâ'*).[42] *Fanâ' (ecstacy)* dan *kasyf* (illuminasi), dalam pandangan Simuh merupakan kata kunci yang berkaitan dengan hakikat tasawuf dan intisari ajarannya.[43] *Fanâ'* adalah suatu keadaan jiwa dimana hubungan manusia dengan alam materi terhapus. Tetapi, tidak menghilangkan unsur-unsur kemanusiaannya.[44]

---

[37] *Ibid.,* h. 150.

[38] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin 2 Januari 2003.

[39] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga. t.th.), juz. IV, h. 197.

[40] *Ibid.,* h. 195.

[41] 'Abd. Halîm Mahmud, *Qâdhiyah al-Tashawwuf, al-Madrasah al-Syâdziliyah* (Kairo: Dâr al-Mâ'arif, 1983), h. 111.

[42] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin 2 Januari 2003.

Seorang sufi, dengan demikian, dirinya akan sirna bersamaan dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan lenyap ke dalam diri Tuhan.

Fanâ' yang dicari seorang sufi ialah penghancuran diri (*al-Fanâ' al-Nafsî*) yaitu hancurnya perasaan atau kesadaran akan adanya tubuh kasar manusia. Kehancurannya kemudian akan menimbulkan kesadaran sufi terhadap dirinya.[45] Dalam dunia tasawuf, penghayatan ini hanya berlangsung sementara waktu, yakni antara setengah jam sampai dua (2) jam saja. Kemudian sadar kembali terhadap alam sekelilingnya. [46]

Untuk dapat sampai kepada *fanâ'* dan *baqâ'*, ada beberapa latihan yang mesti dilakukan dengan cara meningkatkan ibadah dan mempertinggi kemuliaan akhlak dan menenggelamkan diri ke dalam keagungan Tuhan, sehingga tidak lagi merasakan adanya alam, serta segenap isinya, kecuali Dzat Allah.[47]

Setelah peristiwa itu Nuruddaroin tidak banyak berbicara. Ia pun kemudian meminta kepada menantunya, K.H. Shohih Abu Sholih, agar ditempatkan di sebuah *blungbang* (kolam); sekarang disebut kolam *keramat*. Dia bertekad untuk tidak tampak dalam pergaulan sehari-hari. Perilaku ini dilakukannya selama dua tahun. Dia diyakini tengah menjalani laku *mujâhadah* yang lebih berat, yaitu 'uzlah yang sebenarnya.[48]

Sejak saat itu, ia merasa telah mencapai maqam *inkisyâf*[49] dan *karâmah*.[50] *Maqâm karâmah* dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah maqam yang berada satu tingkat di bawah *maqâm mu'jizah*. Sedangkan *maqâm mu'jizah* berada satu tingkat di bawah *maqâm ru'yah* (*maqâm* terakhir

---

[43] Simuh, *op.cit., h. 11*.

[44] Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmî,* (Kairo : Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 239.

[45] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, , 1992), h. 171.

[46] Simuh, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogjakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1995), h. 42.

[47] Ibrahim Basyuni, *op. cit.,* h. 238.

[48] Riwayat Hidup, h. 13.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.,* h. 14.

kewalian seseorang).[51] Ibn 'Arabi menetapkan *karâmah* sebagai *maqâm* yang harus ditempuh oleh sufi. *Karâmah* baru dapat dicapai setelah sufi sampai pada *maqâm* puncak, yakni *ma'rifah* dan *mahabbah*. Ia merupakan bukti dari tercapainya *maqâm* puncak tersebut. Akan tetapi, ia tidak selalu berbentuk *hissî* (inderawi), ia dapat pula berbentuk *ma'nawî* (spiritual) seperti kemantapan orang dalam ketaatan kepada Tuhan.[52] Sedangkan *musyâhadah* berawal dari *mukâsyafah,* yakni terbukanya *hijâb* penghalang antara hamba dan Allah. *Inkisyâf* atau benar-benar merasakan terbuka dan dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashîrâh*) ketika ia berada dalam keadaan *fanâ`* berawal dan tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya.[53]

Dua tahun kemudian ia kembali di pesantrennya dan mengajarkan beberapa kitab yang dikaguminya yakni: *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn, Jâmi' Ushûl al-Awliyâ'* dan *al-Hikâm*. Tetapi, pengajaran yang dilakukan berbeda dari sistem pengajaran sebelum ia mengalami *inkisyâf*. Pengajarannya yang sekarang dilakukan secara hafalan, dalam arti dia tidak melihat kitab untuk membacakan, menterjemahkan dan menjelaskan kalimat demi kalimat yang terdapat didalam kitab-kitab tersebut.[54]

Nuruddaroin meyakini ilmu yang dimilikinya sekarang diperoleh langsung dari Allah dan ia menyebutnya ilmu *ilhâm* atau ilmu *mukâsyafah*. Diyakininya ilmu tersebut diperoleh langsung dari *Lawh al-Mahfûzh*.[55] Ia menegaskan bahwa, setelah aku *fanâ'* aku sudah ma'rifatullah, semua yang samar bagiku sudah semakin terlihat jelas. Roh-ku sudah menembus *'âlam malakût*, *'âlam jabbarut, 'âlam rûh*, *'âlam akhîrah* dan *'âlam amr*.[56] Di mata al-Ghazali, seseorang yang telah mengalami peristiwa *inkisyâf,* ia telah sah menjadi seorang *'ârif*. [57]

Berkenaan dengan alam tersebut, al-Fathani, seorang mursyid

---

[51] Ibn 'Arabi, *Futûhat al-Makkiyah,* (Beirut, Darul Fikr, t.th., J. II), h. 380.
[52] *Ibid.,* h. 649.
[53] Al-Naqsyabandiy, *op. cit.,* h. 211.
[54] Yayasan Pendidikan Arifin Billah, *ibid,* h. 14.
[55] *Ibid.,* h. 24.
[56] *Ibid.,* h. 15.
[57] Abu Hamid al-Ghazali, *op. cit.,* h. 22.

tariqat Syatthariyah, dengan istilah yang sedikit berbeda menegaskan bahwa, dalam pengembaraan rohani menuju ma'rifat Allah, setiap orang akan menempuh keempat alam tersebut. Pertama, *'âlam mulk* atau *'âlam nâsut* atau *'âlam nafs*, yaitu alam empiris yang dapat diinderai. Kedua, *'âlam malakut*, atau '*âlam qalb* atau *'âlam âkhîrah*, yaitu segala sesuatu yang hanya dapat dilihat dan dirasakan dengan hati nurani. Ketiga, *'âlam al-Jabbârut* atau *'âlam arwah*. Keempat, *'âlam sirr,* yakni alam rahasia Allah. Pada alam ini segala nama, rupa dan kesan akan hilang. Tidak ada yang dipandang kecuali Wujud Yang Abadi. Itulah ma'rifat yang paling sempurna.[58]

'Âlam al-malakut adalah alam yang dapat diketahui dengan ilmu dan pemahaman yang benar tentang Islam. Ala mini disebut juga alam gaib atau alam arwah atau alam rohani. Sedangkan *'âlam al-Jabbârut* adalah alam yang dapat diketahui dengan bahiroh (penglihatan batin) dan ma'rifat. Alam ini lazim disebut sebagai *âlam al-Asmâ'* dan *âlam al-Shifât* ilahiah.[59]

Hamzah Fansuri, sufi pujangga penganut Tariqat Qadiriyah, menerangkan tentang klasifikasi alam tersebut, bahwa jalan menuju Allah itu dapat diidentikkan dengan perjalanan melalui *'âlam nâsut, 'âlam malakut, 'âlam jabbârut* dan *'âlam lahût.* Pada tahap menempuh syari'at seseorang sederajat dengan perjalanan pada '*âlam nâsut*. Lalu pada tahap menempuh tarekat, sama dengan perjalanan pada '*âlam malakût*. Sedangkan pada tahap melalui hakikat, identik dengan menempuh *'âlam jabarût* (asma dan sifat Allah), atau *'âlam rûh,* atau *'âlam barzakh,* atau *'âlam âkhirah*. Pada tahap menapaki ma'rifat, adalah sama dengan menempuh pada *'âlam lâhût*. Pada tahap ini sufi mencapai peringkat paling sempurna.[60]

Menurut Harun Hadiwijono, sejak abad keenam belas telah

---

[58]Al-Thahani, *Manhâj al-Shâfî* ed. Wan Muhammad Shaghir Abdullah (Kuala Lumpur : Khazanah Fathaniyah, 1992), h. 13 dan 210.

[59] Al-Husayniy, Ahmad bin Muhammad, *Iqâdz al-Himam fî Syarh al-Hikam,* h. 286.

[60] Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam Abad XVI* (Jakarta : BPK Gunung Mulia, 1985), h. 65-68.

ditemukan tulisan berbahasa Jawa tentang kajian mengenai peringkat-peringkat perjalanan hidup muslim dalam mendekatkan dirinya kepada Allah melalui tahapan-tahapan syari'at, tariqat, dan haqiqat. Pada peringkat syari'ah, seorang muslim melaksanakan segala hukum formal dalam Islam. Kemudian, pada peringkat tariqah, ia harus hidup tawakkal, sabar, takut kepada Allah, percaya kepada Allah, mengasihi Allah, malu terhadap-Nya, yang disertai dengan upaya mengekang hawa nafsu, tahu bahwa Allah melihatnya. Pada tahap haqiqah, seorang muslim hanya memikirkan Allah, senantiasa rindu bertemu Allah, karena ia sudah melihat cahaya penjelmaan-Nya. Ia sudah mencapai puncak perjalanan rohaninya. Oleh sebab itu ia telah dikarunia bermacam-macam karamah.[61]

Ketika berumur sekitar 50 tahunan, Haji Nur (sebutan akrab masyarakat Desa Karangsari kepada H. Muhammad Nuruddaroin) kembali melakukan *khalwah* dan *'uzlah* dengan cara mengubur setengah badannya selama tiga tahun di bawah pohon bambu untuk menebus dosa-dosa yang telah dilakukannya, dosa umatnya dan dosa keluarganya. Dalam khalwat ia mendapatkan *ilhâm* yang kemudian diwujudkannya dalam bentuk ajaran tentang sifat-sifat Allah dan ajaran tentang cara menjalani hidup yang diridhai oleh Allah. Ajaran itu kemudian disebut dengan istilah *Bayt 12* (dua belas) yang dijadikan pegangan pokok keluarga besar dan pengikut Mukasyafah 'Arifin Billah. Al-Ghazali menyebut ilmu yang diperoleh dengan melalui ilham sebagai *al-'Ilm al-Ladunnî*, yakni ilmu yang diperoleh cara pembelajaran langsung oleh Tuhan (*al-Ta'lîm al-Rabbânî*).[62] Ilmu ini diperoleh secara langsung dari Tuhan kepada hamba-Nya, tanpa perantara. Ia masuk secara langsung ke dalam hati yang bersih dan kosong dari selain Dia. Kedudukan ilmu ini lebih rendah daripada wahyu yang diterima oleh para nabi, tetapi lebih kuat dibandingkan ilmu yang diperoleh dengan pembelajaran manusiawi yang menggunakan rasio. Dialah perhiasan

---

[61] Harun Hadiwjono, *op. cit.*, h. 11.
[62] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Risâlah al-Ladunniyah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 9.
[63] *Ibid.*, h. 11.

para wali Allah. Dialah salah satu tanda kasih sayang Allah kepada hamba-Nya. Karena wahyu bagi para nabi telah berakhir, maka sebagai gantinya Allah menurunkan ilham kepada setiap hamba yang dikehendaki.[63]

Ilham yang diperoleh H.Muhammad Nuruddaroin, menurut Ustadz Wagimin Nurullah, merupakan puncak dari semua ilmu keislaman yang dimiliki oleh K.H. Muhammad Nuruddaroin sebagai seorang wali. Ilham inilah kemudian yang beliau jadikan sebagai pedoman hidup sampai dengan akhir hayatnya. Karena, menurutnya, ilham itu langsung dari Allah melalui Nabi Muhammad. Jadi kedudukannya paling tinggi dibandingkan dengan ilmu pengetahuan yang diperoleh dengan tidak melalui ilham. Karena ia mendapatkan ilham langsung dari Nabi Muhammad melalui mimpi, maka beliau adalah tergolong wali *qutbh*. Gelar wali *qutbb* ini, menurutnya, diperolehnya dari seorang Imam Masjid al-Haram pada masa itu yang bernama Sayyid Hasan bin Hasan al-Huseini. [64]

Penamaan *mukâsyafah* dimaksudkan terbukanya rahasia ketuhanan yakni terbukanya tabir sehingga dapat melihat Tuhan secara langsung dengan mata hati semasa hidup di dunia. Sekelompok masyarakat menyebutnya *agama sambelun,* karena ajaran-ajarannya yang menggunakan istilah-istilah *cabe, garam, terasi, cowet,* dan *uleg* dalam memaknai manusia dan kehidupannya. Mereka meyakini bahwa, semua yang ada di dunia ini mempunyai lima unsur yang lazim dimiliki sebuah *sambel*, yakni *uyah* (garam), *trasi* (terasi), dan *sabrang* (cabe) yang akan menjadi sempurna bila ketiganya diolah (*diuleg*) dalam sebuah *cowet.* Sebagian masyarakat juga menyebutnya sebagai aliran kebatinan.

C. H. Moh. Ishak (1890 - 1961 M.)

Haji Muhammad Ishak adalah murid dari H. Muhammad Nuruddaroin yang diangkat dan ditunjuk sebagai khalifah pertama khalifah Mukasyafah 'Arifin Billah di Desa Karangsari Kecamatan

---

[64] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin 6 Januari 2003.

Weru, untuk wilayah Cirebon, Jawa Barat dan sekitarnya.[65] Ia dilahirkan pada tahun 1890 di Desa Karangsari dan meninggal pada tahun 1961, dimakamkan di lingkungan masjid pondok pesantren yakni Masjid *Panca Kusuma Rahayu* Karangsari. Oleh masyarakat setempat sang kyai itu disebut sebagai pemimpin agama karena ia mempunyai langgar atau musholla dan pernah menjabat sebagai *lebe* di desa tersebut.

Pendidikan yang diperolehnya ialah pernah berguru tariqat kepada H. Muhammad Nuruddaroin. Ajaran ini disebarluaskan di desanya, tetapi pada akhir perjalan dalam mengajarkan tariqat ini terjadi kekacauan dan keributan. Situasi ini dimanfaatkan oleh penguasa penjajah Belanda untuk memecah belah kekuatan umat Islam pada waktu itu. Sampai-sampai, menurut Wagimin Nurullah, Residen Belanda di Cirebon yaitu Gubernur Van Den Plas datang berkunjung ke rumah Muhammad Ishak (sekitar tahun 1938 M.). Kunjungan penguasa Belanda itu dengan cerdik dimanipulasi sebagai wahana untuk mengangkat dan memporoleh ajaran-ajaran Mukasyafah Arifin Billah. Meskipun, kondisi demikian sangat merugikan kelompok kepentingan politik lainnya yang menginginkan konfrontasi dengan penjajah, dirasakan sebagai kerugian besar [66]

Pada masa penjajahan Belanda aliran ini (istilah MUI) disinyalir memiliki hubungan erat dengan aliran "Agama Kuring" atau "Agama Yakin Pancasila" atau "Agama Sunda" atau "Agama Perjalanan" yang didirikan oleh H. Kartawinata di Bandung. Di wilayah Tulungagung orang-orang menyebutnya dengan istilah "Agama Patrap" atau "Traja Trima" juga disebut "Ilmu Sejati" dan "Jiwa Mulya". Kamil Kartapraja menyatakan bahwa, pada zaman penjajahan Belanda tahun 1947/ 1948 disinyalir bahwa H. Kartawinata ada hubungan erat dengan R. Muhsin Dirdawiyaha dan Muhammad Ishak. Dua orang diantara mereka tercatat memiliki nama yang tidak baik karena keduanya

---

[65] Wawancara, Senin, 13 Januri 2003, jam 20.00 – 22.30 WIB di Pendopo di lingkungan Pondok Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah dengan Ustadz Wagimin Nurullah.

[66] Kamil Natapraja, *Kuliah Aliran-aliran Kebatinan di Indonesia,* (Jakarta: Masagung, 1985), h. 276.

membantu kegiatan Belanda.[67]

Pada sekitar tahun 1944 semasa pendudukan Jepang H. Muhammad Ishak pernah ditanya oleh Jawatan Agama Karasidenan Cirebon mengenai ajaran dan sikapnya terhadap agama Islam. Muhammad Ishak menegaskan bahwa dirinya adalah seorang muslim yang taat dan sangat menjunjung tinggi ajaran Islam. Berkenaan dengan ajaran yang disebarkannya dia menegaskan bahwa :[68]

"Nahdhat al-Ârifîn ialah suatu tarikat (ajaran) bagi orang yang ingin mengetahui sebenar-benarnya Allah ('Ârifîn bi Allâh). Menurut ajaran ini semua yang ada itu mempunyai unsur tiga, sempurnanya lima, dicontohkan dengan kenyataan jadinya sambal, unsurnya: garam, terasi dan cabe, sempurnya dengan *cowet* (tempat membuat sambel) dan *uleg-uleg* (alat penumbuk sambal). Demikian juga kejadian-kejadian yang lain. Bayi terjadi dari tiga unsur, yaitu benih laki-laki, benih perempuan, dan nyawa (ruh), tetapi tidak akan sempurna kalau tidak ada tempatnya yaitu laki-laki (bapa) dan perempuan (ibu). Rukun Islam yang wajib tiga, yaitu syahadat, salat dan puasa, sempurnanya lima ditambah dengan zakat dan haji. Demikianlah Mohammad Ishak memberikan contoh-contoh yang lain sampai kepada *ma'rifah billâh*. [69]

Perjuangan Moh. Ishak selaku khalifah pertama dalam menyebarluaskan ajaran tariqat yang diwariskan oleh H.Muhammad Nuruddaroin pada 1947 M. sempat mengalami ujian sangat berat. Pada waktu itu masyarakat sekitar dipimpin oleh "gerombolan" sempat membakar Masjid *Pancakusuma Rahayu* karena dianggap menyebarkan ajaran sesat. Moh. Ishak pun mengungsi ke Legowa Tanjung Priok (Jakarta). Di pengungsian dia berhasil mendirikan sebuah masjid sebelum kemudian pada tahun 1955 ia kembali lagi ke Karangsari dan meneruskan pengajarannya di Pesantren Mukasyafah

---

[67] Kamil, *Ibid,* h. 112.

[68] *Ibid.,* h. 114.

[69] Pada masa pendudukan Jepang, kegiatan kelompok gerakan aliran sejenis ini pada umumnya tidak tampak. Setelah proklamasi kemerdekaan barulah mulai nampak semakin terbuka Amin Jaiz, MH., *Masalah Mistik Tasawuf dan Kebatinan,* (Bandung: al-Ma'arif, 1980), h. 30.

'Arifin Billah.

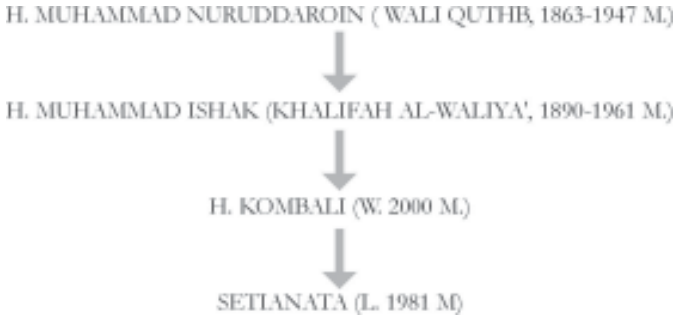
Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa, semenjak jaman pendudukan Jepang aliran ini mulai mengalami masa-masa suram, terlebih-lebih setelah masa kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) aliran ini bisa dinyatakan lenyap. Para pengikutnya hanya sanggup bertahan dengan jalan mengisolir diri mereka masing-masing secara tidak terorganisir. Hampir di semua wilayah ajaran aliran ini mendapatkan tantangan dan tanggapan negatif dari ummat Islam setempat. Para penganut aliran ini juga tercatat banyak yang membubarkan diri dengan sendirinya.

Setelah aliran ini mengalami kemunduran, Moh. Ishak berinisiatif untuk mendirikan pondok pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah di Desa Karangsari Weru Cirebon sebagai upaya strategis dalam melestarikan ajaran Nuruddaroin. Fasilitas bangunan yang dimiliki pesantren adalah masjid "Pancakusuma Rahayu", asrama bagi santri, pendopo "Pancaniti" yang diperuntukkan sebagai tempat musyawarah, tempat pementasan seni "Cipta Ganda Rasa" dan budaya yang dapat dijadikan sarana pengajaran), serta TKA/TPA, MI dan MTs. Adapun sumber dana kegiatan pondok pesantren ini diperoleh dari kalangan intern pengurus, sumbangan anggota dan sumbangan insidental yang tidak mengikat baik dari pemerintah maupun dari masyarakat pada umumnya. Daerah kegiatannya meliputi daerah Jawa Timur seperti Kabupaten Jember dan Sidoarjo, di Jawa Tengah meliputi Brebes dan Tegal, Jawa Barat meliputi Cirebon, Majalengka, Kuningan, Indramayu, Subang, Karawang dan Bandung, serta Jakarta (Tanjung Priok).

Pesantren ini sekarang berstatus sebagai pusat tetapi secara organisatoris tidak mempunyai struktur kepengurusan sebagaimana halnya sebuah pusat organisasi yang membawahi kepengurusan di tingkat yang berada di bawahnya. Jadi, pusat yang dimaksud, dalam hal ini, adalah hanya sebagai "paguyuban".

Semasa H. Muhammad Ishak masih hidup, para santri senior masih mendapatkan pengajaran tariqat. Dia sendiri berguru Tariqat Qadiriyah wan Naqsyabandiyah di Pesantren Cikadu (sekarang Blok

Pesantren) Desa Sidawangi Sumber Cirebon kepada H. Mansur. Sepeninggal H. Mansur pesantren itu dipimpin oleh H. Abdul Hannan yang juga murid langsung H. Muhammad Nuruddaroin. Selain itu, menurut Wagimin Nurullah, Moh. Ishak juga berguru *Tharîqah Qâdirîyah wan Naqsyabandîyah* dan *Rifâ'iyah* kepada guru-guru lain.[70]

Adapun silsilah atau jalinan keguruan Mukasyafah 'Arifin Billah dengan Muhammad Nuruddaroin adalah sebagai berikut:

Istilah Wali Quthb

Uways adalah orang yang disebut-sebut Nabi sebagai hamba saleh dari Yaman yang mempunyai *karâmah*, di mana Nabi menganjurkan kepada 'Umar ibn Khaththâb dan Alî ibn Abî Thâlib, apabila bertemu dengannya, agar minta kepada Uways untuk didoakan dan dimohonkan ampunan kepada Tuhan.[71] Dari figur Uways tersebut, lalu muncul anggapan di kalangan para sufi dan Syî'ah[72] bahwa figur Uwaîs sebagai *Ghaûs* dan *Quthb* (wali) dan pada saat itu dianggap sebagai identifikasi hamba saleh (Nabi Khidhir) yang digambarkan dalam al-Qur'ân sebagai guru nabi Mûsa yang memiliki ilmu hakikat.

[70] Wawancara Senin, 6 Januri 2003, 12.20 – 17.30 WIB di kediaman Wagimin Nurullah di lingkungan Pondok Pesantren Mukasyafah Arifin Billah..

[71] Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfî*, hal. 134.

[72] Tasawuf dan Syî'ah dalam perspektif sejarah adalah sesuatu yang padu dari wahyu keislaman, untuk mengetahui benang merahnya, maka harus melacak argumen-argumen kesejarahannya yang tendensius. Seyyed Hossein Nasr, *Sufî Essays*, (New York: State University of New York Press, 1972), hal. 11.

Term *Ghaûs* dan *Quthb* kemudian lebih jauh dikembangkan oleh kalangan Syî'ah sehingga istilah tersebut seolah-olah menjadi milik kaum Syî'ah. Sebagaimana yang dikatakan oleh Henry Corbin dan Kâmil Mushthafâ' bahwa kalangan sufi dianggapnya meminjam gagasan *Ghaûs* dan *Quthb* dari konsep Syî'ah tentang *Imâmah*, yang menyatakan bahwa dunia ini tidak pernah kosong dari seorang *Quthb* (wali), yang dari padanya bergantung pemeliharaan *imân* dan bimbingan bagi umat manusia.[73]

Gagasan tentang *imâm* sebagai *Quthb* alam semesta mempunyai persamaan dengan *Quthb* dalam konsep tasawuf, sebagaimana dikatakan oleh Sayyid Haidar Amulî bahwa *Quthb* dan *Imâm* adalah dua ungkapan yang memiliki arti yang sama dan merujuk pada pribadi yang sama.[74]

Cepatnya konsep *Ghaûs* dan *Quthb* merasuk dalam kalangan Syî'ah tidak bisa dilepaskan dari sejarah yang melatar-belakanginya, di mana kaum radikal Syî'ah yang berpihak kepada khalîfah 'Ali ibn Abî Thâlib mengalami kekalahan atas kaum realis pendukung Mu'âwiyyah. Kaum radikal yang mencerminkan sikap keabsahan, kebenaran, kesalehan, kejujuran, kecermatan dan mementingkan kepentingan umat lebih berorientasi pada kehidupan ruhani. Sedangkan kelompok kaum realis lebih mencerminkan sikap kompromis, pengejar karir, ambisi kekuasaan dan mempertahankan kelas menengah yang sedang menanjak untuk menjadi perangkat sebuah kerajaan duniawi.[75]

Pemakaian gelar wali quthb oleh Muhammad Nuruddaroin, ataupun pemberian gelar terhadap dirinya, mengesankan dirinya sebagai pribadi yang memiliki kapasitas sebanding dengan tokoh-tokoh tarekat seperti al-Jaylani, al-Syadzali, ataupun Ahmad al-Rifa'i. Pemakaian gelar ini pula yang kemudian menuai kecaman dan sikap antipati dari masyarakat muslim umumnya dan komunitas santri pesantren-pesantren besar di Cirebon.

---

[73]Wahi Akhtar, "Tasawuf: Titik Temu Sunnah-Syî'ah", trans. Abdullah Hasan dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 2, (Juli-Oktober 1990), hal. 69.

[74]Seyyed Hossein Nasr, *op.cit*., hal. 111.

[75]Hassan Hanafî, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji, (Jakarta: P3M, 1991), hal. 66-67.

Ustadz Yunus Amin adalah murid langsung KH. Masduki Ali dan murid KH. Ahamad Sanusi Pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon dan sekarang dipercaya sebagai tenaga pendidik di pesantren tersebut, selain dia juga memiliki lembaga pendidikan pondok pesantren di Desa Watubelah Kecamatan Weru Cirebon. Dia menilai Nuruddaroin dan keturunannya sebagai pribadi yang takabbar atau sombong. Sementara Drs. KH. Ahmad Muzani Noor adalah termasuk murid langsung KH. Masduki Ali dan murid KH. Ahamad Sanusi. Dia adalah anggota Fraksi Persatuan Pembangunan (FKP) DPR RI dan juga Pengasuh Pesantren as-Salakiyah Desa Kaliwadas. Secara tegas ia menyatakan bahwa, "Nuruddaroin sebagai sosok pribadi yang "gila hormat" dalam arti sekadar mencari popularitas sesnasional yang akhirnya beroreintasi kepada kepentingan politik golongan". Keduanya berpendirian sama tentang sebutan wali quthb. Mereka menyatakan bahwa, tidak ada yang dapat memahami pribadi wali wuthb selain yang berkompeten. Kompetensi dimaksud ditandai, antara lain, dengan kemampuan dan pemahaman terhadap kitab-kitab para ulama salaf dan pemikiran serta karya-karya ulama shufi.

D. H. Kombali (w. 2000 M)

Selang beberapa waktu dari kematian H. Muhammad Ishak kepemimpinan dipegang oleh putranya, Muhammad Kombali. Pendidikan yang pernah dialaminya adalah Sekolah Rakyat (SR) dan pernah mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren Kempek Kecamatan Ciwaringin Kabupaten Cirebon. Sedangkan pengalaman khusus dalam bidang tariqat diperolehnya dari Pesantren Kemuning selama tiga tahun, disamping belajar dari orang tuanya sendiri.[76]

Pada tahun 1949 sampai dengan tahun 1956 Muhammad Kombali bekerja di bagian perminyakan BPK Tanjung Priok Jakarta. Kegiatan dalam bidang pembangunan mental spiritual masyarakat dilakukannya dengan mengadakan pengajian setiap malam Selasa dan malam Jum'at di pondok pesantren Mukasyafah Arifin Billah. Ilmu

---

[76] Selo Soemardjan, *Ilmu Gaib Kebatinan dan Agama dalam Kehidupan Masyarakat,* Jakarta, Makalah Simposium IAIN Syahida, 1966, h. 47.

yang diajarkan adalah ilmu yang diwarisi dari ayahnya secara turun temurun dari H. Muhammad Nuruddaroin, meskipun sebatas ajaran tentang sifat-sifat Allah.[77]

Sebagaimana lazimnya para penganut aliran kebatinan, ajaran-ajarannya termasuk mewakili kelompok aliran yang lebih mengutamakan aspek batiniah manusia. Ajaran ini menyerupai paham kebatinan yang merupakan pengalaman ruhaniah yang bersifat subjektif dengan mengandalkan rasa. Paham yang dikembangkan Kombali dapat dikategorikan sebagai paham *gnostik*. Paham ini menitikberatkan pada segi-segi mistik yakni persatuan jiwa manusia dengan Tuhan.

Masa kepemimpinan H. Kombali merupakan awal perubahan dari masa generasi sebelumnya. Dia tidak lagi mengajarkan ajaran atau kajian tentang tariqat, ia melarang pengajaran tariqat kepada para santrinya seperti yang diberlakukan semasa kepemimpinan H. Moh. Ishak. Dia mencukupkan para santri dan keluarganya mempelajari dan memperdalam *Bayt 12* sebagai bekal hidup selamat baik di dunia maupun di akhirat kelak.

Semasa kepemimpinan H. Kombali keluarga dekat dan keturunannya hanya diberikan kesempatan mengenyam pendidikan formal sampai dengan tingkat dasar (SD atau MI). Hal ini disebabkan adanya kekhawatiran terhadap keturunan H. Muhammad Nuruddaroin yang tidak dapat menjaga dan memelihara keaslian dan keutuhan ajaran, baik karena pengaruh pendidikan sekolah dan pergaulan sehari-hari yang bisa menimbulkan kegoncangan, dan pada akhirnya akan meninggalkan ajaran tersebut. Menurut Ustadz Wagimin Nurullah,[78] kekhawatiran itu juga sangat dimungkinkan oleh karena kesulitan untuk memahami ajaran-ajaran yang sebenarnya tidak diperuntukkan bagi konsumsi orang awam.

Pendiri dan pelanjut Mukasyafah 'Arifin Billah, tegasnya, pernah mensinyalir bahwa ajaran yang dikembangkannya pada suatu masa

[77] Yayasan Pendidikan 'Arifin Billah, *op. cit.*, h. 4.
[78] *Ibid.*

akan mendapatkan perlakuan yang negatif baik dari masyarakat awam maupun kalangan ulama-ulama pesantren. Mengingat, ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah sangat berbeda dengan ajaran ulama-ulama kebanyakan yang hanya mengajarkan ilmu syari'at. Perbedaan itu, katanya, karena materi ajaran yang sulit dimengerti oleh masyarakat awam sehingga oleh kelompok-kelompok tertentu yang belum memahami ilmu para wali tentu akan dijadikan senjata untuk memprovokasi masyarakat untuk antipati dan bahkan menganggap menyimpang dari ajaran Islam.

Wagimin Nurullah menyatakan, kekhawatiran itu juga muncul karena kondisi keluarga, kerabat dan masyarakat sekitar yang kenyataannya tidak pernah mengenyam pendidikan pondok pesantren tradisional (*salafÎ*) dimana didalamnya diajarkan pengetahuan dan ilmu-ilmu keislaman dari sumber-sumber kitab klasik atau kitab kuning hasil dari para ulama zaman dahulu. Sebab, bagi Wagimin Nurullah yang mengaku dirinya sedang melakukan pelurusan kembali ajaran peninggalan dari Nuruddaroin, ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah sepenuhnya merupakan ajaran yang bersumber dari al-Quran dan Hadits serta berasal dari ijtihad para ulama dan awliya`. Bahkan, tegasnya, derajat ajaran ini lebih tinggi dari ajaran yang disampaikan ulama kebanyakan mengingat ajaran tersebut diperoleh melalui ilham langsung dari Allah. Oleh karena itu, untuk sampai kepada pemahaman yang benar tentang ajaran Mukasyafah Arifin Billah tidak cukup hanya dengan menghafalkan ajaran-ajaran kyai pendiri, melainkan membutuhkan ilmu-ilmu pendukung yang memadai seperti pengetahuan tentang tafsir, hadits, fikih, tauhid serta tasawwuf. Dia menegaskan, ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah ini mencakup tidak hanya ajaran tentang tauhid, fikih dan juga tentang tasawwuf, dalam hal ini ajaran *suluk* agar sesorang benar-benar meyakini adanya Allah dan *inkisyâf* atau terbebasnya penglihatan mata hati dari sesuatu yang menghalangi manusia dengan Allah.

Muhammad Kombali hanya dikaruniai dua orang putri yaitu : Ernasari dan Sri Nuriyah (21 tahun) dan dua orang putra yaitu Fajar Sidiq dan Setianata. Fajar Sidiq meninggal ketika berumur delapan

bulan. Anak laki-laki satu-satunya yang masih hidup adalah Setianata (lahir 1981 M.) Ernasari dinikahi oleh Wagimin Nurullah Nurullah (pada tahun 1995) dan dikarunai seorang putra (Muhammad Romdhoni, 8 tahun). Sedangkan Setianata menikahi Indah Puspa Melati dan dikaruniai seorang putra bernama Suryana Bayu Wijaya (1 tahun). Sri Nuriyah, anak perempuan keduanya, tercatat sebagai salah seorang mahasiswi semester IV di Universitas Swadaya Gunung Djati (UNSWAGATI) Cirebon.

Kombali, semasa hidupnya, belum sempat memberikan pengajaran bidang kerohanian kepada sang putra, Setianata karena dianggapnya belum cukup umur. Mengingat kondisi pewaris tunggal yang belum memenuhi persyaratan yang dikehendaki, sepeninggal Kombali kepemimpinan spiritual Mukasyafah 'Arifin Billah dalam kesehariannya dipercayakan kepada Muhammad Kariban, adik ipar Kombali dan pengajaran Bayt 12 dipercayakan kepada menantu lelakinya, Wagimin Nurullah Nurullah. Adapun tugas yang dibebankan kepada M. Kariban, sebagaimana dituturkan Wagimin Nurullah, adalah menjadi imam shalat rawatib, shalat Jum'at, shalat Tarawih, shalat 'Idul Fitri dan 'Idul Adha, serta imam tahlilan dan upacara-upacara ritual ataupun *hawl* setiap bulan Muharram, Rabi`ul Awwal, Rajab, Syawwal dan Nishfu Sya'ban.[79]

Namun, tegas Wagimin Nurullah, ia sudah memberikan warisan sangat berharga bagi generasi sesudahnya. Mama Kom (H. Kombali) sejak tahun 1971 dengan tegas memilih Golongan Karya (Golkar) sebagai wadah politiknya. Tampaknya Mama Kom, tegas Wagimin Nurullah, sudah memberikan contoh prediksi politis yang sangat tepat dan terbukti menguntungkan bagi generasi sesudahnya. Bahkan ketika K. H. Ahmad Zakariya (pendiri dan pengasuh Yayasan Dar al-Musyawirin Desa Weru Kidul) meminta nasihat dalam menentukan pilihannya berpolitik, dengan tegas Kombali memutuskan agar Zakaria memilih Golkar sebagai wadah berpolitik. K. H. Ahmad Zakaria, kata Wagimin Nurullah, memilih Golkar dan alhamdulillah mendapatkan

[79]Wawancara dengan Wagimin Nurullah Senin, 6 Januari 2003.

manfaat besar karena ia pun dapat mewujudkan cita-citanya, atas bantuan dana Golkar, mendirikan Pondok Pesantren Dar al-Musyawirin beserta seluruh lembaga pendidikan sekolah yang berada di bawah naungannya seperti Madrasah Aliyah, Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) dan Sekolah Menengah Pertama (SMP) Islam Dar al-Musyawirin.

E. Setianata (lahir 1981M.)

Keterputusan kepemimpinan dari Muhammad Hambali kepada putranya, menurut keterangan A. Sahri (Pengurus Yayasan) selain karena belum cukup umur juga karena sang pewaris belum mendapatkan didikan khusus secara langsung dari sang ayah tentang ajaran-ajaran pokok Mukasyafah 'Arifin Billah yang selama ini diwariskan turun temurun. Sementara, secara konvensional, pewarisan ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah mesti diberikan kepada anak laki-laki dan tidak berlaku bagi menantu ataupun cucu laki-laki meskipun menurut sebagian besar santrinya dianggap mampu dan menguasai ilmu keislaman seperti Ustadz Wagimin Nurullah misalnya. Untuk itulah, tegas A. Sahri, sampai datang waktunya nanti kepemimpinan MAB untuk sementara dipercayakan kepada M. Kariban sebagai pelaksana harian.

Tabel : 2
Pengurus Pesantren
Mukasyafah Arifin Billah Desa Karangsari

No.	Nama	Jabatan
1	Setianata	Pimpinan Pusat
2	Wagimin Nurullah	Pengasuh
3	M. Syahri Arif	Ketua Yayasan
4	M. Kariban	Imam Masjid dan Upacara Ritual (Hawl)
5	M. Suyanto	Imam Masjid

pada umumnya dipercayakan kepada Ustadz Wagimin Nurullah yang dibantu oleh beberapa santri senior.[80] Ustadz Wagimin Nurullah, adalah menantu Kombali yang paling dipercaya memahami dasar-dasar ajaran

[80] Wawancara dengan Drs. A. Sahri, Senin 6 Januari 2003.

agama Islam karena latar belakang pendidikannya. Ia diserahi kepercayaan penuh untuk membenahi masalah-masalah yang berkaitan dengan urusan Pesantren dan juga lembaga pendidikan yang berada di bawah naungan Yayasan Arifin Billah seperti TPA/TKA, Madarasah Diniyah, Madrasah Ibtidaiyah dan Madrasah Tsanawiyah.[81] Selain itu Wagimin Nurullah juga diberi kepercayaan untuk menyebar luaskan ajaran-ajaran Bayt 12 kepada masyarakat di Desa Karangsari.

Penyebaran ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah yang bersumber pada Bayt 12 dilakukan merupakan langkah strategis yang sebelumnya tidak pernah dilakukan keluarga besar H. Muhammad Nuruddaroin. Wagimin Nurullah hadir di tengah-tengah keluarga besar Mukasyafah 'Arifin Billah (sebagai anak menantu) dan dipandang memiliki bekal pengetahuan keislaman dari latar belakang pendidikan yang sangat dibanggakan. Ia adalah alumnus Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan juga Pondok Modern Gontor Ponorogo Jawa Timur.

Penguasaan dan pemahamannya terhadap teks-teks kitab klasik (Kitab Kuning) tentang tasawuf khususnya, menurut A. Sahri, merupakan asset besar bagi upaya pemahaman dan pelurusan ajaran Muhammad Nuruddaroin. Mengingat kesan bahwa Mukasyafah 'Arifin Billah merupakan aliran "sesat" masih sangat kuat di kalangan masyarakat Desa Karangsari dan Cirebon umumnya, termasuk kalangan perguruan tinggi agama termasuk STAIN Cirebon yang beberapa kali melakukan penelitian terhadap ajaran-ajaran dan doktrin keagamaan Mukasyafah 'Arifin Billah.

Wagimin Nurullah bertekad mengembalikan kemurnian dan kebenaran ajaran Muhammad Nuruddaroin yang terlanjur dinilai sesat oleh masyarakat dan para pemuka agama (Islam) di Cirebon dan sekitarnya. Baginya, ajaran Muhammad Nuruddaroin adalah ajaran para ulama sufi zaman al-Ghazali dan sebelumnya yang sumber dan sandarannya sangat otentik yaitu al-Quran dan al-Hadits. Hanya saja, mengingat tahap pemahaman keagamaan masyarakat tentang Islam

---

[81] Wawancara dengan Ny. Kombali, Rabu 8 Januari 2003 (16.00 – 17.00 WIB) di Kediaman almarhum K. Kombali.

yang relatif tidak memadai untuk memahaminya maka timbullah anggapan dan penilaian negatif karena ketidak mengertian mereka. Penilaian "sesat" itu, menurutnya, juga muncul karena hampir seluruhnya mereka belum pernah datang langsung atau melakukan dialog dengan orang-orang yang berkompeten tentang Bayt 12 khususnya dan ajaran Muhammad Nuruddaroin umumnya.[82]

Wagimin Nurullah, dengan nada sangat mengagungkan, berkeyakinan bahwa Muhammad Nuruddaroin adalah seorang *wali quthb* untuk generasi sezamannya. Pengetahuannya tentang Islam dan seluk beluknya tidak ada yang menyamai apalagi menandingi untuk masa itu. Karena, tegasnya, pengetahuan keislaman yang dimilikinya diperoleh langsung dari ilham yang diberikan Allah ketika beliau mengalami *musyâhadah* (*sebah ing ngersaning Gusti Allah*). Ilmunya dan tingkat kewaliannya sudah mencapai tingkat *mukâsyafah*. Sehingga dengan ilmu ilham yang dimilikinya, beliau dapat mengetahui dengan jelas apa-apa yang tidak diketahui atau dipahami oleh ulama syari'at atau "ulama biasa" (istilah Wagimin Nurullah) pada umumnya. Beliau adalah hamba Allah yang sudah mencapai tingkatan ma'rifat dan kredibilitas kepribadian dan keilmuannya di atas ulama-ulama biasa. Dengan demikian, pemahaman orang-orang yang belum memahami apalagi belum mengenal tasawwuf sama sekali tidak akan sanggup untuk mencerna ilmu beliau.[83]

Wagimin Nurullah mengakui telah beredarnya anggapan keliru masyarakat Cirebon dan sekitarnya dan menuduh "sesat" Mukasyafah 'Arifin Billah tetapi tidak akan berhenti usaha pelurusan-pelurusan. Pelurusan itu dilakukannya dengan dua cara yaitu : memberikan catatan-catatan "kecil" terhadap materi-materi Bayt 12 yang bagi orang kebanyakan relatif sulit dipahami. Kedua, melakukan pembelajaran terhadap masyarakat dengan membentuk kelompok-kelompok majlis ta'lim dan jam'iyah mingguan di kalangan remaja dan ibu-ibu.

Menurut Shofiyah, usaha Wagimin Nurullah itu mulai menampakkan hasil yang relatif memuaskan. Masyarakat Desa

[82] Wagimin Nurullah, *Wawancara,* Kamis 9 Januari 2003.

[83] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Kamis 9 Januari 2003

Karangsari Weru Cirebon sudah mulai mengenal dan tertarik mengikuti pengajian *Kitab Bayt* (istilah yang lazim digunakan masyarakat Karangsari untuk menyebut *Bayt 12*). Anggota masyarakat Desa Karangsari di beberapa Blok Tegalan dan Blok Pesantren sudah banyak yang mengikuti pengajian Bayt 12. Pengajian dilaksanakan di rumah penduduk yang menjadi anggota jam'iyah secara bergiliran. Wagimin Nurullah bertindak sebagai pemateri tunggal dan pesertanya adalah sejumlah warga masyarakat Desa Karangsari dengan tingkat kehadiran yang tetap, meskipun jumlahnya belum mencapai lima puluhan dalam setiap pertemuannya.

Pengajaran Bayt 12 dilakukan dengan menggunakan metode ceramah dan tanya jawab. Wagimin Nurullah membacakan Bayt 12 dan peserta mendengarkan penjelasan kemudian diadakan tanya jawab dengan Wagimin Nurullah secara interaktif. Kegiatan pengajian ini diharapkan dapat memenuhi keinginan untuk memasyarakatkan warisan *Mbahyai* Muhammad Nuruddaroin dan pada akhirnya akan hilang kesan "sesat" terhadap ajaran beliau.[84]

Sosialisasi ajaran Bayt 12 yang dilakukan Wagimin Nurullah mempunyai dua sasaran utama yaitu: santri Mukasyafah 'Arifin Billah dan masyarakat Desa Karangsari. Adapun kegiatannya adalah sebagai berikut :

Tabel : 3
Jadwal Pengajian Bayt 12
Pesantren Mukasyafah Arifin Billah Karangsari

No.	Waktu	Tempat	Materi Kegiatan
1	Malam Rabu	Pendopo Pesantren	Pengajian Bayt 12
2	Malam Jumat	Pendopo Pesantren	Pengajian Bayt 12
3	Malam Minggu	Pendopo Pesantren	Pengajian Bayt 12
4	Rabu Sore	Rumah penduduk	Yasinan dan Bayt 12

Namun demikian, sesuai dengan misi Mukasyafah 'Arifin Billah, pengajaran lebih mengutamakan segi hafalan dan masih terfokus pada materi keimanan dan ketauhidan tentang sifat-sifat wajib Allah dan

[84] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Kamis 9 Januari 2003

rasul-Nya. Artinya, pengajaran Bayt 12 belum mengarah kepada pengajaran materi ketasawufan.[85]

Bagi Muhammad Arifin (pengajar MTs Miftahul 'Ulum Karangsari), kehadiran Wagimin Nurullah di lingkungan keluarga besar Pesantren Muksayafah 'Arifin Billah harus diakui telah dapat mengembalikan citra positif Haji Nur (sebutan untuk H. Muhammad Nuruddaroin) sebagai seorang kyai pesantren yang 'alim tentang agama (Islam). Semasa kepemimpinan Mama Kom (H. Kombali) katanya, ada praktek-praktek beribadah yang oleh masyarakat Karangsari dianggap salah dan menyimpang dari syari'at Islam. Pelaksanaan shalat fardhu dan shalat Jum'at di dalam masjid pesantren dilaksanakan secara berjama'ah tetapi ketentuan awal masuknya waktu shalat lebih cepat lima menitan dari ketentuan yang lazim dipedomani masyarakat muslim Karangsari. Begitu juga waktu berbuka puasa dalam bulan Ramadhan. Kehadiran Wagimin Nurullah, tegasnya, telah dapat merubah kebiasaan keluarga Mama Kom yang demikian.[86]

Tetapi, bagi anggota keluarga K. Kombali, menurut salah seorang menantu H. Kombali yaitu Shofiyah A.Ma., kehadiran Wagimin Nurullah di tengah-tengah keluarga besar Muhammad Nuruddaroin adalah laksana kehadiran seorang "musuh dalam selimut". Wagimin Nurullah dianggap telah merubah tatanan dan kemapanan ajaran yang telah diwariskan secara turun temurun oleh Mama Kombali dari para leluhurnya. [87] Wagimin Nurullah adalah anggota keluarga besar H. Kombali (menantu tertua) yang hadir membawa nuansa keterbukaan dalam memahami ajaran-ajaran leluhurnya. Dia sedang melakukan dekonstruksi terhadap "penyimpangan" ajaran H. Muhammad Nuruddaroin yang berlangsung sejak era H. Kombali.

Wagimin Nurullah, sang anak menantu yang *notabene* lulusan Fakultas Syari'ah IKAHA Tebuireng Jombang, dituduh "musuh dalam selimut" itu dalam kesehariannya terlihat jelas melakukan langkah-

[85] Shofiyah, A.Ma., *Wawancara,* Selasa 7 Januari 2003.
[86] Wawancara dengan Muhammad Arifin, Selasa 7 Januari 2003.
[87] Wawancara dengan Shofiyah, A.Ma., Selasa 7 Januari 2003.

langkah strategis yang dapat mengembalikan citra positif pengajaran H.Muhammad Nuruddaroin. Pelaksanaan shalat fardhu yang dilakukan secara berjama'ah dan diikuti oleh bacaan wirid dan doa semakin menguatkan usaha mulianya itu. Menurutnya, shalat dan hal-hal yang berkaitan dengannya sama sekali tidak menyimpang dari tata cara yang dicontohkan oleh Muhammad Rasulullah SAW. Sebagaimana yang dijelaskannya, urutan-urutan bacaan sesudah shalat fardhu yang diberlakukan bagi para santri dan masyarakat setempat adalah sebagai berikut :

الصلاة و السلام عليك يا رسول الله (3)

استغفار (3)

لا إله إلا الله (3) بنفس واحد

سبحان الله (33) بنفس واحد

الحمد لله (33) بنفس واحد

الله أكبر (33) بنفس واحد

دعاء

استغفار (3)

شهادتين (3)

دعاء

Namun demikian, yang menarik untuk dicatat adalah kebanggaan para penganut dan pengikut Mukasyafah 'Arifin Billah terhadap orsinalitas ajaran yang mereka kembangkan merupakan karakteristik khusus yang dimiliki sebagaimana yang lazim berlaku di lingkungan aliran kerohanian atau kebatinan pada umumnya. Mereka menyampaikan kebijaksanaan para leluhur mereka sebagai *pusaka aji* tanpa "bahan asing". Mereka mempergunakan bahasa pribumi, menghidupkan upacara ritual keagamaan lokal setempat dan bahkan hasil kreasi mereka sendiri serta mewarisi gaya hidup yang telah mereka warisi sejak dulu secara turun temurun.

Mereka memposisikan aspek batiniah pada posisi lebih tinggi dan harus diprioritaskan dari aspek lahiriah. Penghayatan mereka terhadap ajaran agama disampaikan dengan bahasa yang tidak mudah dimengerti karena merupakan pengalaman ruhaniah yang bersifat

subjektif. Kenyataan itu terlihat dari tata cara penataan dan penyelenggaraan upacara ritual keagamaan pendidikan dan kegiatan dakwah yang dilakukan Mukasyafah Arifin Billah.

1. Upacara Ritual

Lazimnya tradisi masyarakat santri, pesantren ini memiliki tradisi ritual keagamaan pada bulan-bulan tertentu yaitu setiap bulan Syawwal, Muharram, Rabi'ul Awwal, Rajab dan Nishfu Sya'ban. Upacara yang bertempat di bagian dalam Masjid Keramat dan seluruh halaman pendopo pesantren dipadati oleh sekitar 10.000 sampai dengan 11.000 jama'ah (anak-anak sampai dengan lanjut usia, laki-laki dan perempuan) baik kelompok pengikut, pengamal ajaran Mukasyafah Arifin Billah, ataupun pemimpin di berbagai daerah seperti Banten, Jakarta, Bogor, Sukabumi, Sumedang, Indramayu, Subang dan Karawang, serta Kuningan Majalengka, dan Cirebon, Brebes, Tegal dan Pekalongan. Upacara ritual dilaksanakan selesai shalat 'Isya.

Upacara ritual dalam rangka hawl (bulan Syawwal) dilakukan dengan urutan-urutan sebagai berikut :

1. hadiah atau tawassul dengan membaca surat al-Fatihah untuk para nabi, sahabat, tabi'in, wali-wali Allah serta guru-guru,
2. membaca tahlil dan,
3. membaca doa *'alayka*

Sedangkan upacara ritual selain hawl (bulan Muharram, Rabi'ul Awwal, Mawlid, Rajab dan Nishfu Sya'ban), dilakukan dengan urutan-urutan sebagai berikut:

1. hadiah atau tawassul dengan membaca surat al-Fatihah untuk para nabi, sahabat, tabi'in, wali-wali Allah serta guru-guru,
2. doa *'alayka* secara bersama-sama.

Doa ini dibaca oleh setiap pengikut upacara dengan bahasa Arab dan bahasa Jawa. Materi inti doa berisikan pujian, sanjungan dan kultus individu terhadap H. Muhammad Nuruddaroin dan H. Muhammad Ishak yang diyakini sebagai seorang guru spiritual. H. Muhammad Nuruddaroin diyakini sebagai *wali quthb* dan H. Muhammad Ishak sebagai *Khalîfaṯ al-Awliyâ'* dan *Râis Insân Kâmil.*

Sang guru itu diyakini memiliki ganda yaitu: pemahaman yang sempurna tentang ilmu pengetahuan syari'at dan wali yang sudah mencapai tingkatan ma'rifat secara sempurna. Pembaca doa diajak untuk membenarkan dan mengakui kebenaran apa-apa yang diajarkan sang guru agar memperoleh kebahagiaan dari Allah SWT. Himbauan atau ajakan juga berisikan agar jama'ah dengan penuh kesadaran mengakui dan meyakini sepenuh hati ilmu mukasyafah yang dimiliki sang guru mereka. Karena dialah wali Allah yang derajatnya berada satu tingkat di bawah nabi Allah. Pada bagian akhir (tambahan) pujian tercantum doa yang didahului kalimat tahyibah. Doa dimaksud berisikan permohonan untuk mendapatkan hidayah Allah, syafa'at Rasulullah SAW, karamat H.Muhammad Nuruddaroin, barokah orang-orang mu'min dan diampuni segala dosa-dosa.

Upacara itu dipenuhi oleh kepulan asap kemenyan (*dupa*) beraroma menyengat hidung tetapi tidak mengusik konsentrasi dan kepatuhan jama'ah itu, berakhir dengan *keramatan* atau pemberian *jimat* berupa buah-buahan kepada setiap peserta upacara. *Jimat* itu, menurut Shofiyah A.Ma (salah seorang kerabat dari besan H. Kombali bin H. Ishak bin H. Muhammad Nuruddaroin) diyakini oleh para pengikutnya sebagai penyebab datangnya berkah pada hasil tanaman baik perkebunan maupun pertanian.[88] Santri dan pengikut ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah sebagian besar terdiri dari masyarakat tani yang berasal dari wilayah Kabupaten Indramayu, Subang dan Karawang. Sedangkan pengikut dari penduduk di sekitar pesantren itu jumlahnya sangat sedikit sekali dan masih terbatas pada lingkungan tetangga dekat dan kerabat H. Kombali (penduduk setempat lebih akrab memanggilnya Mama Kom).

Benda mati maupun hidup, buatan ataupun alamiah dalam kepercayaan orang Jawa dianggap memiliki keramat dan mempunyai kekuatan gaib. Disamping itu jimat merupakan tempat bersemayamnya kekuatan gaib atau sebagai lambang dan tempat roh halus bermukim.[89]

---

[88] Shofiyah A.Ma., *Wawancara*, 29 Juni 2003.

[89] Ariyono Suyono, *Kamus Antropologi* (Jakarta : Akademika Pressindo, 1999), h. 167.

Puncak upacara ritual adalah pementasan seni bela diri tradisional khas Cirebon yaitu *kendang pencak* yang dimainkan oleh para santri secara bergiliran. Sedangkan *juru tembang* di belakang layar membacakan isi Bayt 12 secara hafalan dengan irama lagu yang khas dan diwarisi secara turun temurun. Para tamu, undangan dan anggota (jama'ah) terlibat sebagai penikmat pementasan seni *kendang pencak* sebagai bagian upacara ritual.

2. Seni sebagai Media Dakwah

a. Seni *kendang Pencak (Silat)*

Menurut Drs. Muhammad Sahri Arif (mantan pelatih seni *pencak silat*) seni *kendang pencak* itu merupakan sarana penyebaran ajaran H. Muhammad Nuruddaroin, sebagai media mengislamkan masyarakat melalui nyanyian, tarian dan seni bela diri tradisional agar mudah diterima dan dicerna, terutama oleh sebagian Karangsari yang memiliki latar belakang kesejarahan sebagai masyarakat *abangan* dan menilai seseorang kyai dari sisi kesaktiannya. Embah (sebutan A. Sahri kepada H. Muhammad Nuruddaroin) selain kyai ia juga seniman. Beliau menghendaki penyebaran agama (Islam) lebih efektif dengan media seni tradisional. [90]

Kreasi seni *pencak silat* yang dimainkan oleh para santri dalam upacara hawl itu hanyalah sebagai media atau alat dakwah. Lebih jauh, menurutnya, unsur seni dan *ma'rifaṯ Allâh* sepanjang sejarah perkembangan Mukasyafah 'Arifin Billah tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Para pemimpin Arifin Billah, katanya, selalu memposisikan kreasi seni sebagai media untuk *ma'rifaṯ Allâh*.[91] Tujuan semula H. Muhammad Nuruddaroin menciptakan seni bela diri *pencak silat* adalah sebagai media dakwah mengislamkan masyarakat Desa Karangsari yang untuk masanya masih "abangan". Seni *pencak silat* sengaja digelar dan diperuntukkan bagi kalangan umum dengan harapan mereka berminat untuk mengikutinya. Sedangkan unsur

[90] A. Sahri, *Wawancara,* 16 Juni 2003.

[91] Wawancara dengan Ustdaz Wagimin Nurullah pada hari Rabu Januari 2003 (20.00 – 23.00 WIB) di Pendopo di Lingkungan Pondok Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah

dakwahnya adalah dilakukan dengan cara penjadwalan waktu berlatih. Pelatihan *pencak silat* akan dihentikan bila tiba waktu shalat dan Mbah, kata Wagimin Nurullah, secara perlahan mengajak mereka untuk berwudhu dan melaksanakan shalat secara berjama'ah.[92]

b. Simbol-simbol Seni

1) Pendopo

Generasi Natasetia adalah generasi yang diwarisi berbagai fasilitas dan citra baik Mukasyafah 'Arifin Billah termasuk karya seni ukir dan lukis yang sangat mengagumkan dan sarat dengan filsafat hidup keluarga besar H. Muhammad Nuruddaroin. Karya tersebut tetap dipertahankan dan dilestarikan sampai dengan generasi keempat, generasi Setianata. Seluruh bangunan fisik pesantren ini secara lahiriah menampilkan seni arsitek khas Jawa bernuansa Hindu-Budha-Islam.[93]

Seluruh bangunan fisik pesantren sarat dengan simbol keagamaan (Islam) yang mewakili filsafat dan pandangan hidup H. Muhammad Nuruddaroin dan para khalifah sebagai wali Allah yang bertekad menyembunyikan derajat kewaliannya dan memilih untuk membaur dengan masyarakat sekitar dengan tetap menyembunyikan jati dirinya sebagai seorang wali. Mukasyafah 'Arifin Billah, sebagaimana termaktub dalam Bayt 12, menyebutnya dengan istilah *umpetan sejeroning pepadang*.[94]

Seluruh bangunan Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah berdiri di atas tanah seluas 31.594 meter persegi. Lingkungan dalam pesantren terdiri dari sebuah Masjid *Pancakusuma Rahayu* yang berdiri semenjak generasi H. Muhammad Nuruddaroin, asrama santri, pendopo *Pancaniti*, panggung pementasan seni tradisional *Cipta Ganda Sari*, dan rumah kediaman keluarga pesantren. Sedangkan di lingkungan luar pondok pesantren terdapat bangunan TKA/TPA 'Arifin Billah, MI Ihyaul 'Arifin Billah dan MTs 'Arifin Billah.

---

[92] *Ibid.*

[93] *Ibid.*

[94] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, 16 Juni 2003.

Seluruh seni ukir dan patung di lingkungan dalam Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah mulai dibangun kembali pada tahun 1992 atas prakarsa H. Kombali, dengan arsitek pelaksana Nadzir. Di bagian tengah pesantren dibangun pendopo *Pancaniti* berukuran 27 x 9 meter. Pintu pendopo menghadap ke barat, arah masjid pesantren. Di samping kanan dan kiri pintu pendopo terpampang patung ular naga. Ular itu oleh H. Kombali disebut ular "Anta Boga" (*anta* artinya kamu, *boga* artinya mempunyai). Penamaan itu, menurut Nadzir, diambil dari kebiasaan H. Kombali yang istiqomah melaksanakan shalat Dhuha di waktu pagi hari. Menurutnya, Kombali berkeyakinan bahwa seseorang yang gemar melaksanakan shalat Dhuha memiliki (bahasa Cirebon *: boga*) atau mendapatkan tempat yang diridhoi Allah sebagaimana dilambangkan oleh bentuk bangunan masjid.

Pendopo itu diberi nama *Panca Niti*. *Panca* berarti lima dan *niti* artinya jalan. Bila digabungkan maka akan melahirkan pemahaman tentang rukun Islam yang lima (5). Sedangkan ukuran pendopo adalah 27 x 9 meter. Angka 27 menujukkan keutamaan mengerjakan shalat fardhu secara berjam'ah daripada shalat yang dilaksanakan secara sendirian atau *munfarid* dan angka sembilan (9) melambangkan esksitensi para wali penyebar agama Islam di bumi Nusantara yang kenal dengan sebutan *Wali Sanga*. Jumlah tegel pendopo adalah 40 buah. Dalam madzhab Imam al-Syafi'i, menurut Wagimin Nurullah, syarat sahnya shalat Jum'at adalah adanya 40 orang lelaki yang akil baligh. Sedangkan dalam kajian tawhid yang dipegangi Mukasyafah 'Arifin Billah angka 40 menunjukkan jumlah nominal sifat wajib Allah dan rasul-Nya.[95]

Di tengah-tengah pendopo *Panca Niti* juga terdapat patung seekor harimau atau si raja hutan. Harimau adalah lambang keulamaan atau kewalian seseorang. Dengan demikian, lambang harimau dimaksudkan sebagai simboliasasi terhadap H. Muhammad Nuruddaroin sebagai rajanya para wali alias *wali quthb*.

[95] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, 16 Juni 2003.

H. Muhammad Nuruddaroin diyakini oleh keluarga besar Mukasyafah 'Arifin Billah sebagai salah seorang wali quthb yang ke-14 setelah al-Sayyid al-Syarif 'Abd Allâh bin 'Alwy al-Haddad. Adapun urutan wali quthb versi Mukasyafah 'Arifin Billah adalah sebagai berikut : [96]

1. 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, khalifah dinasti Umayyah yang terkenal bijaksana.
2. Abu Bakr al-Baqillani, ulama Kalam murid dari Abu Hasan al-Asy'ari dan guru dari al-Ghazali.
3. Imam al-Zahid Abû al-Layts al-Samarqandi.
4. Abu Hamid al-Ghazali, ahli kalam Asy'ariah dan seorang shufi yang terkenal sebagai hujjat al-Islam.
5. Syaykh 'Abd. al-Qadir al-Jaylani, pendiri Tariqat Qadiriyah yang diyakini oleh kalangan penganut tariqat sebagai bapak tarîqat bagi kaum sufi.
6. Sayyid 'Ali Abu Hasan al-Sinagali al-Afriqi.
7. Abu al-Qasim Junayd al-Baghdadi, seorang ulama yang dikenal juga sangat termasyhur kesufian dan kewaliannya
8. Abu Yazid al-Busthami, seorang ulama yang dikenal juga sangat termasyhur kesufian dan kewaliannya.
9. Muhammad bin 'Abd. Allah al-Jawzi.
10. 'Abd. Allah Ibrahim al-Balkhi.
11. Mahmud bin Muhammad binHasan al-Hanafi.
12. al-Sayyid al-'Arif al-Fasi al-Afriqi.
13. al-Sayyid al-Syarif 'Abd Allah bin 'Alwi al-Haddad, seorang ulama sufi yang terkenal dengan wirid ciptaannya berupa wirid yang disebut *haddâdan*.
14. H. Muhammad Nuruddaorin.

[96] Bayt 12

Sementara di atas atap pendopo terdapat patung seekor burung *kuntul* (bangau). Lambang ini menegaskan peringatan dari seorang wali Allah di tanah Cirebon bernama Mbah Kuwu Cerbon alias Pangeran Walangsungsang kakak kandung dari Ibunda Syaykh Syarîf Hidayatullâh (Sunan Gunung Djati). Dalam babad tanah Cerbon disebutkan bahwa, pada suatu hari Mbah Kuwu berhasil menangkap seekor burung kuntul tetapi kemudian melepasnya. Ketika dilepas burung itu berubah wujud menjadi seekor *kebo bule* alias kerbau berkulit putih. Fenomena itu, dikisahkan, "bahwa suatu saat nanti anak keturunan orang Cirebon akan dijajah oleh orang *bule* alias bangsa berkulit putih".[97] Sebuah prediksi sejarah dari seorang Mbah Kuwu yang dalam kepercayaan masyarakat Cirebon diyakini sebagai sosok seorang wali Allah yang terkenal *sakti mandraguna*.

2) Panggung Pementasan Seni

Bagian muka panggung tempat pementasan seni *kendang pencak* dihiasi dengan dua buah patung hitam (terbuat dari batu). Di sebelah kanan terpampang patung yang sedang memutar-mutar biji tasbih dengan mata tertutup. Dialah patung yang diyakini sebagai seorang wali Jawa yang terkenal dengan sebutan Sunan Kalijaga, seorang wali Allah penyebar Islam menuju kebahagiaan abadi di akhirat (sorga Allah). Oleh karenanya, siapapun terutama para santri yang menginginkan kebahagiaan abadi harus meneladani Sunan Kalijaga dan tentunya harus memilih Islam sebagai agama. Sedangkan patung sebelah kiri yang tidak memegang biji tasbih dengan mata terbuka lebar diyakini sebagai patung Airlangga. Maksudnya, para santri harus memahami sejarah tanah Jawa, bahwa sebelum Islam datang ke tanah Jawa ada agama-agama seperti Hindu dan Budha. Oleh karenanya, siapapun terutama para santri yang menginginkan kebahagiaan abadi tidak boleh memilih jalan kiri (Hindu Budha) sebagai agama.[98] Bayt 12

[97] Bayt 12

[98] Bayt 12

BAB II
AJARAN POKOK "MUKASYAFAH 'ARIFIN BILLAH" DALAM BAYT DUA BELAS

A. Sekitar Bayt 12

Kitab Bayt 12 merupakan karya Nuruddaroin. Kitab ini dinamai Bayt 12 oleh Nuruddaroin sendiri. Akan tetapi, kitab tersebut kemudian ditulis oleh muridnya, Abdul Hadi (sebagai sahabat dan sekaligus sekretaris Nuruddaroin). Bayt 12 terdiri atas dua kata: bayt dan 12. Secara bahasa, bayt berasal dari kata (*al-bayt*) yang berarti rumah. Kata *bayt* dalam dunia sastra Indonesia lazim ditulis dengan bayt. Bayt berarti "sajak dua baris, atau bagian yang sama panjang dan iramanya".[99] Berdasarkan hasil wawancara dengan Wagimin Nurullah diketahui bahwa yang dimaksud dengan *bayt* dalam Bayt 12 adalah bangunan rumah yang terdiri dari kamar-kamar dan seisinya. Keseluruhan ajaran Nuruddaroin diibaratkan satu bangunan rumah; di dalam rumah tersebut terdapat kamar-kamar; dan setiap kamar memiliki isi dan nilai yang berbeda-beda. Nilai tersebut dikonkretkan dalam bentuk angka-angka yang khas karya Nuruddaroin.[100] Ajaran ini telah dibakukan menjadi pedoman pelaksanaan ajaran agama Islam bagi murid dan pengikut Nuruddaroin.

Penamaan *bayt* 12 itu terdiri, sebagaimana dijelaskan Wagimin Nurullah,[101] untuk menunjuk kepada beberapa judul tembang hasil

[99] Moeliono, Anton M., (peny.), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, 1988, 68.

[100] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, tanggal 5 Januari 2005 di Cirebon.

[101] Wawancara dengan Wagimin Nurullah (Menantu H. Kombali bin H. Moh. Ishak dan Pengajar Utama Bayt 12)

kreasi Nuruddaroin (*tembang kasmaran, kinanti, sinom, dandang gulo, pangkur dan arak-arak*) yang jumlah keseluruhannya adalah 12. Pengantar, menurut Wagimin Nurullah, merupakan kreasi orsinil sang murid, Muhammad Mahfudz ibn Syekh Sanwani Jember dengan menggunakan bahasa daerah Jawa Timur. Sedangkan isi dari bayt 12, berupa tembang *kasmaran, kinanti, dandang gulo, pangkur dan arak-arakan* adalah orsinil kreasi Nuruddaroin.

Secara umum kerangka atau konstruksi bayt 12 berisikan :

1. *Tembang Kasmaran* terdiri dari tiga bayt
2. *Kinanti Awal* (pertama, pen.) terdiri dari tiga bayt
3. *Kinanti Tsani* (kedua, pen.) terdiri dari tiga bayt
4. *Kinanti Tsalits* (ketiga, pen.) terdiri dari tiga bayt
5. *Sinom* teridiri dari lima bayt
6. *Dandang Gulo* terdiri dari empat bayt
7. *Dandang Gulo* terdiri dari lima bayt
8. *Pangkur Awal* terdiri dari enam bayt
9. *Pangkur Tsani* terdiri dari empat bayt
10. *Pangkur Tsalits* terdiri dari empat bayt
11. *Kinanti Akhir* terdiri dari 16 bayt
12. *Arak-arak* terdiri dari 24 bayt

Tembang Kasmaran

Tembang kasmaran merupakan kalimat pembuka bayt 12. berisikan pujian Nuruddaroin kepada Tuhan yang memiliki sifat kasih sayang dan maha pengampun.

Kinanti

Kinanti berisikan ajakan Nuruddaroin kepada para santri untuk mengenali jati dirinya yang mempunyai kebiasaan melaksanakan shalat tahajjud (kesatuan), membaca istighfar (kedua) dan membaca al-Qur'an di pertiga malam (ketiga).

Sinom

Sinom berisikan keyakinan Nuruddaroin tentang umur manusia dan tanda-tanda datangnya hari kiamat.

Dandang gulo

Tembang ini berisikan perilaku Nuruddaroin ketika tengah menjalani kehidupan 'uzlah yang sebenarnya. Ia menyatakan :

ووننن ستي فننندم سأجروني بومي .

ووننن بايو كنلم سأجروني تويا

wonten siti pinendem sajerone bumi,
wonten banyu kinelem sajerone toya
Terjemahan :
Hidup di bumi tenggelam di dalam tanah
Hidup di air tenggelam di dalam air

Pangkur

Pangkur merupakan tembang yang menceritakan derajat kewalian (pangkur awal), perilaku 'uzlah fisik (pangkur tsani), dan keilmuan Nuruddaroin (pangkur tsalits).

Arak-arak

Arak-arak merupakan tembang yang menceritakan tentang kehidupan manusia di alam akhirat.

Bayt 12 Nuruddaroin tidak seluruhnya berisikan kreasi orsinil Nuruddaroin. Lazimnya sebuah ajaran seorang guru yang sangat dihormati dan dikultuskan, para santri mencoba proses dokumentasi. Dalam proses itu sangat dimungkinkan sang murid utama khususnya melakukan penafsiran atau penjelasan dengan harapan dapat dijadikan tanda khidmat karena merasa melestarikan ajaran sang guru yang mesti disampaikan kepada setiap orang yang membacanya.

Pembuka bayt 12 (mulai halaman 2 sampai dengan halaman 11) berisikan ucapan-ucapan Nuruddaroin yang kemungkinan besar sudah dimasuki pemikiran murid-muridnya. Meskipun, isi dan esensi

ajarannya masih dimungkinkan tetap orsinal.

Orsinalitas buah pemikiran Nuruddaroin dapat dijumpai dalam keseluruhan tambang *kasmaran, kinanti, sinom, dandang gulo, pangkur dan arak-arak*.

Menjelang akhir bayt 12 memuat buah pikiran sang murid utama Nuruddaroin. Meskipun demikian, isi dan esensinya sangat dimungkinkan tetap bersumber dari ajaran orsinal buah pikiran Nuruddaroin. Bagian ini berisikan empat puluh dua (42) *nadzom* atau bayt (istilah sastra Indonesia). Bayt-bayt yang ditulis dengan bahasa Arab ini berisikan :

1. Kewajiban mengetahui Allah atas setiap orang mukallaf (bayt 1 sd. 9)
2. Karakter seorang wali (*insan kamil*) yang salah satu kualifikasinya adalah kemampuan mengetahui atau ma'rifat terhadap Allah (bayt 10 sd. 14)
3. Justifikasi kewalian Nuruddaroin sebagai wali qutb karena lima kelebihannya : telah menjalani mujahadah sepanjang hidupnya, 'uzlah, melakukan amar ma'ruf nahi munkar, keluasan ilmu yang dimiliki, dan memberikan manfaat bagi sesamanya (bayt 15 sd. 19)
4. Mata rantai periwayatan ajaran Nuruddaroin dari murid pertama yaitu Muhammad Abu Solihan dan Muhammad Solih Abdul Hadi, lebih dikenal dengan Sanwani (bayt 20 sd. 23).
5. Sanad keilmuan atau guru-guru Nuruddaroin di Makkah : Sayyid Husain, Sayyid Abdurrahman, Sayyid Harun, Sayyid Solih al-Rifa'i, Sayyid Hasyim al-Zaghabah, dan Sa'id bin Muhammad (bayt 24 sd. 28)
6. Anjuran untuk mempercayai secara konsisten akan kewalian Nuruddaroin dan ancaman bagi yang mengingkari siksa Allah (bayt 29 sd. 32)

7. Ajakan untuk membuka hati terhadap ilmu mukasyafah yang menjadi salah satu keistimewaan Nuruddaroin (bayt 33 sd. 34)

Bagian paling akhir bayt 12 berisikan enam dalil yang dijadikan alat penguat ajaran Nuruddaroin tentang ma'rifatullah. Kemungkinan besar dalil-dalil ini disusun oleh beberapa murid utama Nuruddaroin atas restunya. Keenam dalil itu disandarkan kepada :

1. kalimat tayyibah, hadist dha'if yang berbunyi:

من عرف نفسه فقد عرف ربه لا يخفي عليه شيئ

2. ucapan Abu Bakar ash Shiddiq

رأيت الله قبل كل شيئ

3. ucapan Ali bin Abi Thalib

رأيت الله بعد كل شيئ

4. ucapan Ibn Ruslan

أول واجب على الانسان معرفة الاله باستقان .

Bayt 12 berisikan "rangkuman" dari pokok-pokok ajaran al-Qur'an dan al-Hadits, serta Ilham H. Muhammad Nuruddaroin yang diperolehnya langsung dari Allah ketika *musyâhadah* dengan Allah yang terjadi pada Jumat tanggal 26 Rabi' al-Awwal 1340 H/1919 M. antara jam dua siang sampai menjelang tiba waktu shalat Ashar.[102] Dalam teks asli riwayat hidup Nuruddaroin dinyatakan sebagai berikut:

... فينوجو دنتن جمعة جم كليه سياع تعكال 26 بولن مولود هون 1919 مسيهى \ 26 بولن مولود هون 1340 هجرية

Ahmad Sahri, Ketua Yayasan Mukasyafah 'Arifin Billah, menegaskan bahwa Bayt 12 itu terdiri dari lima sub pokok bahasan. Pokok bahasan yang pertama dan kedua adalah tentang manusia dan lingkungannya. Pokok bahasan yang ketiga adalah tentang hukum.

---

[102] *Ibid.* h. 13.

Sedangkan pokok bahasan yang keempat dan kelima tentang kehidupan duniaiwi dan alam ukhrawi.[103] Terminolongi ajaran Ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah ini pada dasarnya dapat dianggap identik dengan pemikiran tasawuf Haji Hasan Musthafa, tokoh sufi Jawa Barat karena keduanya mengandung dua pembahasan pokok. Pembahasan pokok yang pertama adalah pembahasan yang berpangkal pada proses pencarian asal usul atau jati diri manusia. Pembahasan kedua adalah mengenai proses kesadaran rohani yang harus dicapai oleh manusia (*maqâm* sebagai hasil dari proses *mujâhadah*) sebagai upaya mengenal Tuhan dan dirinya dalam bentuk pengenalan diri dan rasa dekat dengan Tuhan.

Ilham yang diterima H. Muhammad Nuruddaroin itu diyakni sebagai puncak keilmuan tentang Islam yang dimiliki Nuruddaroin yang diterima langsung dari Allah SWT melalui Rasulullah Muhammad SAW. Kandungan ajaran ilham itu kemudian diajarkan kepada para santri dan pengikutnya, dan kemudian diberi sebutan *Bayt 12*. Pokok-pokok ajaran dalam *Bayt 12* itu meliputi masalah keimanan yakni tema bahasan rukun iman dan ibadah atau fiqh khususnya tentang rukun Islam: syahadaḫ, shalat, zakat, puasa dan haji.

B. Ajaran tentang Aqidah (Keimanan)

1. Mengetahui dan Melihat Allah

Ajaran Islam sebagai suatu keseluruhan terkandung dalam *tawhîd* yaitu pengakuan tentang keesaan Allah. Di kalangan awam muslim, penegasan ini merupakan poros yang jelas namun sederhana. Sedangkan bagi para pemikir, *tawhîd* adalah pintu yang terbuka untuk memahami dan masuk ke dalam realitas essensial. Semakin jauh pikiran para pemikir dan perenung menembus kesederhanaan rasional yang nampak dari keesaan Allah, semakin menjadi kompleks kesederhanaan tersebut, maka ia akan mencapai puncak dimana aspek-aspek yang berbeda tidak dapat lagi ditunjukkan dengan pikiran yang terpenggal-penggal. *Meditasi* atas

[103] Wawancara dengan Ahmad Syahri, Selasa, 14 Januari 2003 di Pendopo di Lingkungan Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah

perbedaan-perbedaan ini, dalam kenyataannya akan menggunakan indra pemikiran, sampai pada batas-batas yang paling jauh. Kondisi ini, sebagaimana dikemukakan oleh Titus Burckhardt,[104] merupakan intuisi tanpa bentuk yang dapat masuk ke dalam keesaan Allãh.

Menurut faham ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah kewajiban yang pertama bagi manusia adalah mengetahui Allah. Mengetahui Allah yang dimaksud ialah mengetahui dzat, sifat dan perbuatan-Nya. Tentang sifat-sifat Allah dan sifat-sifat rasul-Nya baik yang wajib, mustahil dan jaiz tercantum dalam bayt 12 yang disebut dengan istilah '*Aqoid Seket ('Aqoid 50)* atau *Akidah Lima Puluh* (50), yang memuat ajaran tentang 20 sifat wajib Allah, 20 sifat mustahil Allah, dan satu sifat ja'iz Allah, serta 20 sifat wajib rasul Allah, 20 sifat mustahil rasul Allah dan satu sifat ja'iz rasul Allah. Sifat wajib Allah, dalam pandangan Mukasyafah 'Arifin Billah, terbagi menjadi sifat *nafsiyah, salbiyah, ma'âni* dan *ma'nawîyah*.[105]

Dalil kedua, ketiga dan keempat, menurut keyakinan mereka, mengajarkan bahwa manusia yang hidup di dunia dapat melihat Tuhan dan dapat bersatu dengan-Nya. Hal ini sesuai dengan dalil-dalil sebagai berikut : [106]

a. Hadits Nabi Muhammad SAW yang berbunyi :

من عرف نفسه فقد عرف ربه[1]. لا يخفى عليه شيئ يعني : 5,8,8.

Artinya:

Dalil kedua: Nabi Muhammad bersabda :

Barangsiapa mengetahui dirinya sendiri, maka ia pasti mengetahui akan tuhannya, yakni : 8.8.5.

---

[104] Titus Burckhardt, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi,* terj. (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981), h. 69.

[105] Penetapan sifat-sifat Allah tersebut sesuai dengan konsep kalam Maturidiyah sebagaimana dibahas didalam kitab-kitab : *al-Hushûn al Hamîdîyah* karya al-Sayyid Huseyn Afandi, *Jawâhir al-Kalâmîyah fî Îdhâh al-'Aqîdah al-Islâmîyah* karya Thahir al-Jazairi, *Nûr al-Zhalâm* karya Muhammad Nawawi (syarah dari *'Aqîdat al-'Awâm* karya Ahmad al-Marzuqi al-Maliki), dan *Tahqîq al-Maqâm 'alâ Kifâyat al-'Awâm fî 'Ilm al-Kalâm*.

Pengertian dari نفسه dalam hadits ini adalah anggota tubuh manusia yang berjumlah delapan (8) yaitu: mata, hidung, mulut, telinga, tangan, farji, kaki dan dzat satu, sedangkan delapan (8) yang kedua menunjukkan sifat Allah, yaitu wahdaniyat, qudrat, irodat, 'ilmu, hayat, sama', bashar, dan kalam. Sedangkan lima (5) adalah *jisim, jirim, johar, 'aradh* dan Allah yang mencipta. Artinya, setiap manusia yang mengetahui tugas anggota tubuhnya yang delapan (8), mengetahui sifat-sifat Allah yang delapan (8) dan hakikat delapan (8), pasti ia akan mengetahui Allah dengan mata hatinya. Asalkan hatinya benar-benar suci dan bersih. [108]

b. Ucapan Abu Bakr al-Shiddiq:

والثالث دليل : وقال أبو بكر صديق: "مارأيت شيئا إلاّ رأيت الله تعالى قبله". يعني : 4 1.7

Artrinya:

Abu Bakr Sidiq berkata : "Aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Allah sebelumnya".[109]

Adapun yang dimaksud dengan 1.7.4. adalah : 1 artinya Allah, 7 artinya sifat-sifat Allah yang tujuh (7), dan 4 artinya hakikat yang tujuh (7) di atas. Menurut Ustadz Wagimin, dalil tersebut menujukkan bahwa seseorang yang mengikuti jejak dan teladan Abu Bakr dapat mengetahui Allah sebelum dia melakukan apapun dalam kerangka

[106] Berkenaan dengan hadits ini, Wagimin Nurullah juga menyatakan bahwa, di antara para ulama sendiri masih terjadi perdebatan atau kontroversi (Wawancara Senin, 6 Januari 2003).

[107]Menurut ahli hadis, hadis ini termasuk lemah. Dalam menyatakan hadis ini lemah, ulama menggunanakan beberapa istilah teknis. Menurut al-Nawawi, hadis ini termasuk *lais bi tsâbit*; dan Ibn Taimiyah, menyatakan bahwa hadits ini termasuk *maudhû'* (palsu). Lihat Ali Ibn Sulthan Muhammad al-Harawi al-Qari, *Kitâb al-Mashnû' fi Ma'rifat al-Hadîts al-Maudhû',* (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1404 H), J. I, 189 (CD). Sedangkan Syekh Muhy al-Din Ibn Arabi menilai bahwa hadis ini tidak shahih dari segi periwayatan (*min tharîq al-riwâyah*), tetapi menurutnya, hadis ini shahih dari segi *mukâsyafah* (*min tharîq al-kasyf*). Lihat Isma'il Ibn Muhammah al-'Ujlawini al-Jarahi, *Kasyf al-Khafâ',* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1405 H), J. II, h. 343 (CD).

[108] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 6 Januari 2003.

[109] Roger Garaudy, Roger, *Janji-janji Islam,* ter., (Jakarta : Bulan Bintang, 1982), h. 146.

pembuktian adanya Allah. Sikap dan perilaku Abu Bakr yang senantiasa mengimani apa-apa yang datang dari Rasulullah SAW. menunjukkan bahwa, untuk mengetahui Allah cukup dilakukan dengan mata hati. Hati yang bersih dan suci, menurutnya, akan dengan segera dapat memahami dan meyakini serta menerima ajaran ini.[110]

Dalil keempat untuk menopang pendapat dan keyakinan Muhammad Nuruddaroin tentang kemungkinan di dunia seseorang dapat mengetahui Allah adalah, dalil keempat dari Bayt 12, tentang ucapan Umar bin Khathab yang berbeda pendirian dengan Abu Bakr al-Shiddiq. Umar menyatakan bahwa dirinya dapat melihat Allah ketika ia mengetahui yang selain-Nya.

c. Ucapan Umar bin Khaththab yang berbunyi :

وقال سيدنا عمر ابن الخطّاب: " ما رأيت شيئا إلاّ رأيت الله معه". يعني: 4 .7 .15 1

Artinya:

Umar bin Khaththab berkata: "Aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Allah bersamanya".[111]

Maksud dari 1.15.7.4. adalah :

1 awal, dzatnya manusia

15 *tsânî* maksudnya, 5.5.5. dengan arti 5 (lima) awal menunjukkan sifat kepala, mata, hidung, mulut dan telinga. 5 (lima) *tsâlits* menunjukkan sifat badan yaitu: kepala, leher, pinggang, daging, tulang dan roh. 5 (lima) *tsâlits* menunjukkan sifat hidup, kulit, darah, daging, tulang, dan roh.

7 (tujuh) *tsâlits* menujukkan rasa yang dirasakan oleh badan, mata, hidung, mulut, telingan, tangan, farji dan kaki.

4 (empat) *râbi'* menunjukkan dzat *wâjib al-wujûd, nûrâniyah, râqîqah* dan *lathîfah*.

[110] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 6 Januari 2003.

[111] Garaudy, *Op. Cit.,* h. 146.

Mengenai pernyataan kedua khalifah sesudah Muhammad, Rasulullah SAW. tersebut sebenarnya bukan hal baru dalam dunia tasawuf. Ibnu 'Arabi di dalam tulisannya *Kitâb al-`Âlam bi Isyârat al-Ilhâm* bahkan menurunkan ucapan-ucapan Abu Bakr, Umar dan Utsman sebagai berikut :

قال الصديق رضي الله عنه : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله

وقال الفاروق : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله معه

وروي عن عثمان رضي الله عنه : ما رأيت شيئا إلا رأيت الله بعده

ومنهم من قال ما رأيت شيئا إلا رأيت الله عنده, ومنهم من قال ما رأيت شيئا إلا رأيت الله فيه,

ومنهم من قال ما رأيت شيئا حين رأيت, ... ومن عرف نفسه عرف ربّه ...[١]

Artinya:

> *AbuBakar al-Shidiq berkata: "Aku melihat Allah sebelum aku melihat sesuatu". Berkata Umar al-Farûq: "Tidaklah aku melihat sesuatu kecuali Allah bersamanya". Berkata Utsman bin 'Affân: "Tidaklah aku menyaksikan sesuatu kecuali aku melihat Allah sesudahnya". Sebagian yang lain berkata: "Tidaklah aku melihat sesuatu kecuali aku melihat Allah di sisinya". Sebagian lagi berkata: "Tidaklah aku melihat sesuatu kecuali aku melihat Allah di dalamnya". Sebagian lagi berkata: "Aku tak menyaksikan apa-apa kecuali Allah"….."Barang siapa mengenal dirinya ia mengenal Tuhannya".* [112]

Dalil-dalil di atas mengandung pengertian bahwa, Allah SWT dengan manusia itu satu adanya, Allah berada pada bagian terdalam dari manusia yatitu batin. Oleh karena itu, barang siapa ingin bertemu dan bersatu dengan Allah bukannya harus mengarahkan pandangannya ke luar dirinya tapi cukup dengan menyelami dirinya sendiri alias *ngaji awak lan ngaji rasa.* Menurut keterangan Ustadz Wagimin, pernyataan Imam Ali bin Abi Thalib ini menunjukkan cara-cara orang kebanyakan

[112] Ibnu 'Arabi, *Rasâ'il ibn 'Arabî (Kitâb al-A'lam bi Isyâraṯ al-Ilhâm),* tahqiq, Muhammad 'Izzat, al-Maktabaþ al-Tawfîqiah, h. 80.

dan kalangan ulama yang mengandalkan kerja akal didalam usahanya mencari dan menemukan Allah. Pernyataan itu, menurutnya, dijadikan salah pedoman dasar pengajaran Mukasyafah 'Arifin Billah karena Ali bin Abi Thalib termasuk sahabat Rasul yang harus diikuti. Tetapi, menurutnya, Mukasyafah 'Arifin Billah berusaha keras untuk dapat membuktikan apa yang diucapkan oleh Abu Bakr al-Shiddiq karena beliau telah mengalami peristiwa yang disebut dengan istilah *kasyf*, atau dapat menyingkap hal-hal yang gaib, sebagaimana yang diajarkan dan dialami oleh pendiri Mukasyafah 'Arifin Billah, yakni H. Muhammad Nurudaroin.[113]

Pemahaman semacam ini, berdasarkan pendapat Surahardjo, jelas-jelas mencerminkan tujuan umum aliran-aliran kebatinan yang ada dan hidup di Nusantara. Tujuan umum yang dimaksud adalah kehidupan duniawi yang damai dan kehidupan ukhrawi yang indah yaitu bersatunya manusia dengan Tuhan. Dalam tataran kehidupan praktis, aliran ini tentu lebih menekankan unsur batin atau kejiwaan yang berpangkal pada rohaniah manusia.[114]

Bagi mereka Allah bukan hanya dzat yang dapat dikenali melalui dalil-dalil dan pembuktian akal atau melalui wahyu yang disampaikan melalui para nabi, tetapi dapat juga secara langsung melalui pengalaman sendiri apabila mata hati mendapat pancaran nur Ilahi. Mereka beranggapan, seseorang yang telah mencapai kesucian mata hati akan mencapai penglihatan, atau *ma'rifah* secara langsung kepada Allah. *Ma'rifah* dan tauhid, dalam pandangan Ibn 'Arabi, adalah *maqâm* (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.

Pemahaman dan pengenalan terhadap Tuhan yang dilakukan kaum teolog dan filosof adalah berbeda dengan pemahaman dan pengenalan kaum tasawuf. Kaum tasawuf tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa,

---

[113] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 6 Januari 2003.

[114] Surahardjo, *Mistisisme* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983),h. 24.

pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah pengetahuan atau ilham yang dilimpahkan dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. [115] Sementara cara pengenalan yang dilakukan ahli kalam ialah dengan menyandarkan akal pikiran. Mereka membahas sifat-sifat Tuhan dengan menyandarkan kepada kerja akal dan argumen-argumen logis dan rasional.

Tasawuf, sebagai aspek mistisisme dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran adanya hubungan manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual *dzawqîyah* manusia dengan Tuhan, yang kemudian memunculkan kesadaran bahwa segala sesuatu adalah kepunyaan-Nya. Segala eksistensi yang relatif dan tidak ada artinya di hadapan eksistensi Yang Absolut.[116]

Hubungan kedekatan dan hubungan penghambaan sufi pada *al-Khâliq* melahirkan perspektif dan pemahaman yang berbeda-beda antara sufi yang satu dengan sufi lainnya. Keakraban dan kedekatan ini mengalami elaborasi sehingga akan melahirkan dua kelompok besar.[117] Kelompok pertama mendasarkan pengalaman kesufiannya dengan pemahaman yang sederhana dan dapat difahami manusia pada tataran awam, dan pada sisi lain akan melahirkan pemahaman yang kompleks dan mendalam, dengan bahasa-bahasa simbolik-filosofis. Pada pemahaman yang pertama kemudian melahirkan tasawuf sunni dengan tokoh-tokohnya seperti al-Junaid, al-Qusyayri dan al-Ghazali.

---

[115] Bagi Al-Jilli misalnya, pengenalan dan penghayatan terhadap Tuhan dapat dilalui melalui tiga tahapan yaitu : tingkatan *wahdah* (penghayatan nama-nama Tuhan), tingkatan *huwiyah* (penghayatan sifat-sifat Tuhan), dan tingkatan *amaniyah* (penghayatan Dzat Tuhan). Lihat al-'Afifi, *Fi al-Tasawwuf al-Islam wa Tarikhuh,* h. 86-87).

[116] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* J. II, (Jakarta : UI Presss, 1986), h. 71.

[117] M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung : Pustaka Setia, 2001), h. 15.

Sedangkan pemahaman yang kedua menjadi tasawuf falsafi, yang tokoh-tokohnya antara lain Abu Yazid al-Basthami, al-Hallaj, Ibn 'Arabi dan al-Jili.

Penganut tasawuf falsafi melahirkan teori-teori tentang *fanâ'*, *baqâ'*, dan *ittihâd* (dipelopori oleh Abu Yazid al-Basthami), *al-Hulûl* (dipelopori oleh Huseyn bin Manshur al-Hallaj), dan *wahdat al-Wujûd* (dipelopori oleh Ibn 'Arabi). Konsep-konsep tersebut menggambarkan pemahaman tentang puncak penghayatan *fanâ'* dan *ma'rifah* mereka.[118] Para sufi dari kalangan Ahl al-Sunnah mengakui kedekatan manusia dengan Tuhannya, hanya saja masih dalam batas-batas syari'at dan tetap membedakan essensi manusia dari Tuhan.

Paham "kebersatuan" dari tasawuf falsafi berimplikasi pada pemahaman tentang manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Bagi mereka, manusia adalah makhluk sempurna, pancaran dan wujud akhir dari manifestasi Tuhan dan sekaligus menjadi titik tolak untuk mengenal-Nya, *ma'rifat Allâh*. Dengan mengenali diri manusia maka Tuhan akan dikenal karena segenap citra-Nya terangkum dalam diri manusia itu sendiri sebagai manusia sempurna.[119]

Mukasyafah 'Arifin Billah mencoba melakukan pemaknaan dan pemahaman sifat-sifat Allah dengan pengajarannya mengenai sifat dua puluh yang harus dijiwai, tanpa harus melakukan rasionalisasi atau pendekatan rasional dan logis. Kenyataan ini, di satu sisi mencerminkan metodologi yang diwariskan oleh kelompok tasawuf. Tetapi di sisi lain, oleh kader penerusnya sebagaimana diakui Ustadz Wagimin ketika menjawab pertanyaan penulis, bahwa metode yang dikembangkan oleh para pendiri aliran ini adalah metode kaum kalam dan juga metode kaum tasawuf. Jadi, menurutnya, meliputi kedua-duanya.[120]

Pedoman dasar mengenai pengetahuan tentang Allah didasarkan kepada tiga dalil utama, yaitu ucapan sahabat Abu Bakr, Umar bin al-

---

[118] Simuh, *Op. Cit.,* h. 141.
[119] M. Solihin, *Op. Cit.,* h. 16-17.
[120] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 2 Januari 2003.

Khaththab dan Ali bin Abi Thalib.

Rumusan ontologis-asbtrak tentang syahadat dicoba dirumuskan 'Arifin Billah dengan memasukkan nilai-nilai aksiologis sebagai konsekuensi kepercayaan, keimanan dan keyakinan mereka terhadap wujud dan keesaan Allah. Mereka berhasil memasukkan norma-norma hukum (fikih) ke dalam tafsir syahadat, yakni dengan memaknai syahadat sebagai bentuk persaksian akan ketuhanan dan keesaan Allah sebagai *al-Khâliq* dan sekaligus sebagai *al-Syâri'* secara bersamaan.

Selain itu, doktrin keimanan 'Arifin Billah juga membahas masalah-masalah yang lazim dikaji oleh kalangan mutakallim, seperti malaikat Allah, kitab Allah, rasul Allah, dan al-Qur'an, rukun Islam serta penciptaan manusia. 'Arifin Billah meyakini adanya pembagian malaikat Allah berdasarkan sunnatullah tentang dua karakter atau sifat yang selalu berpasang-pasangan, yaitu baik dan buruk. Malaikat, menurut keyakinan mereka, terdiri dari dua jenis malaikat, yaitu malaikat yang benar, jenisnya adalah malaikat. Sedangkan malaikat yang salah jenisnya adalah syaithan.[121]

2. Al-Qur'an al-Karim

Arifin Billah, sebagaimana ummat Islam pada umumnya, mengimani adanya kitab-kitab Allah seperti Zabur, Taurat, Injil dan al-Qur'an al-Karim. Akan tetapi, al-Qur'an dalam pandangan mereka bukanlah al-Qur'an yang berbentuk kitab atau tulisan. Bagi mereka al-Qur'an yang hakiki adalah *al-Qur'ân Tulisan Sejati* yaitu al-Qur'an yang tidak berhuruf, tidak bersuara, atau tidak berupa bacaan.

Arifin Billah meyakini dan mengimani, Allah SWT telah menurunkan kitab-kitab suci kepada para rasul dan nabi-Nya seperti Kitab Zabur kepada Nabi Dawud, Kitab Taurat kepada Nabi Musa, Kitab Injil kepada Nabi Isa dan Kitab al-Qur'an kepada Nabi Muhammad. Kitab Suci al-Qur'an yang mereka imani adalah *sejatining Quran* dan bukannya kitab suci al-Qur'an yang bertuliskan huruf Arab.

---

[121] Wawancara dengan Kariban, Senin 2 Januari 2003

Untuk itulah, menurut mereka, seseorang harus melalui tahapan pembelajaran yang benar tentang al-Qur'an. Pertama-tama orang harus memahami arti dan maksud dari ayat pertama dalam surat al-Baqarah yakni الم. الم dalam pemahaman dan keyakinan mereka adalah bermakna huruf *alif* الف berarti Allah, huruf *lam* لام berarti Muhammad dan huruf *mim* ميم berarti Adam. Untuk kesempurnaan pemahamannya, seseorang harus mengetahui hakikat kitab al-Qur'an dan Hadits, bukan kitab yang menggunakan tulisan Arab di atas kertas, melainkan tulisan sejati.[122]

Pemahaman dan keyakinan 'Arifin Billah ini, bila dilihat dari kajian Ilmu Kalam, sebenarnya bukan sesuatu yang luar biasa dan mengagetkan. Perdebatan seputar kalam Allah dan al-Qur'an di kalangan Mutakallimin terutama Mu'tazilah dan Asy'ariyah berlangsung sejak lama dan bahkan diwarnai dengan *anarkisme* (kekerasan) baik dalam ucapan maupun tindakan.

Bila saja umat Islam menerapkan pendekatan Mu'tazilah dalam menganalisis pendirian dan pemahaman Mukasyafah 'Arifin Billah tentang al-Qur'an yang mereka posisikan sebagai al-Qur'an dari Allah (*al-Qurãn sejati*) dan al-Qur'an yang bertuliskan huruf Arab, akan didapati kenyataan terulangnya peristiwa saling mengkafirkan di antara sesama umat Islam.[123]

Ajaran Bayt 12 membuktikan dirinya identik dengan ajaran Mu'tajilah dalam hal kemakhlukan al-Qur'an untuk kalam yang sekarang sudah dapat dibukukan, yakni al-Qur'an yang dapat didengar dan dibaca, serta terdiri dari surat-surat dan huruf-huruf tertentu. Bayt 12 hanya mengimani *sejatining Qur'an* sebagai al-Qur'an yang azali dan qadim.

---

[122] Kamil Natapraja, *Op. Cit.,* h. 277.

[123] Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Lihat Abd al-Jabar Ibn Ahmad, *Syarh Ushûl al-Khamsah,* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), h. 531-563. Sebelumnya, Imam al-Syafi'i menjelaskan bahwa firman Allah itu ada dua sebagai penjelasan dalam teks. Lihat Muhammad Ibn Yasin Ibn Abdullah, *al-Kawkab al-Azhar Syarh al-Fiqh al-Akbar li al-Imâm Abî 'Abd Allâh Muhammad Ibn Idrîs al-Syâfi'î,* (Makkah: Mushthafa Ahmad al-Baz, t.th), h. 76-77; lihat juga Abi al-Hasan al-Asy'ari, *al-Ibânah 'an Ushûl al-Diyânah,* (Mesir: Dar al-Atrak bi al-Azhar, t.th), h. 19-22.

Sedangkan analisis dari pendirian imam al-Syafi'i terlihat bahwa pendirian dan keyakinan Mukasyafah 'Arifin Billah merupakan penguatan terhadap ajaran imam al-Syafi'i. Imam al-Syafi'i menyatakan bahwa, kalam Allah itu terbagi menjadi dua bagian penting. Pertama, kalam yang ada pada dzat-Nya (*kalâm nafsî*). Sifat ini adalah sifat dari dzat dan karenanya ia qadim. Kedua, kalam Allah yang terdiri dari kata-kata dan huruf. Perkataan atau kalam yang kedua ini bersifat baru dan karenanya ia makhluk atau diciptakan oleh Allah.

Jenis kalam yang pertama, menurut al-Syafi'i bersifat azali dan tidak ada yang mengetahui hakikatnya, tidak bisa didengar atau dibaca. Di sinilah letaknya pemahaman dan keyakinan 'Arifin Billah tentang Kitab Suci al-Qur'an.[124] Sufisme sering dinilai sebagai pihak yang mewakili aspek batiniah dari Islam, maka ajaran-ajarannya pada hakikatnya merupakan komentar esoteris atas al-Qur'an. Rasulullah SAW pernah memberikan kunci bagi seluruh penafsiran al-Qur'an melalui ajaran-ajaran yang disampaikannya secara lisan. Rasulullah sendiri, bagi mereka kaum sufi, bukan hanya sekadar seorang pencipta hukum tetapi dia adalah orang suci, pemikir yang menyampaikan ajaran-ajaran kepada para sahabatnya yang kemudian menjadi tokoh dan ditokohkan sebagai guru bagi kaum sufi.

Bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an mengandung beberapa arti dan mengundang sikap interpretatif berbeda-beda. Setiap ayat al-Qur'an mengandung pengertian lahir dan pengertian batin. Setiap huruf mempunyai arti tertentu dan setiap huruf menyatakan secara tidak langsung tempat kedudukannya.[125] Ini merupakan karakter umum bagi semua teks yang diwahyukan, karena proses pewahyuan dengan cara tertentu mengulangi proses manifestasi Tuhan, yang sama-sama mencakup sejumlah tingkatan.

---

[124] Pembahasan mengenai firman Allah antara lain dapat dilihat dalam Abi Manshur Muhammad Ibn Muhammad Ibn Mahmud al-Maturidi, *Kitâb al-Tawhîd,* (Turki: Muhammad Auzadmir, 1979), h. 12-13.

[125] Titus Burckhardt, *Op. Cit.,* h. 54.

Penafsiran arti batiniah al-Qur'an adalah merupakan fenomena yang lazim dikenal di kalangan kaum sufi. Penafsiran ini didasarkan atas watak simbolis benda-benda yang disebutkan didalamnya dan makna ganda (*musytarak*) dari kata-katanya. Setiap bahasa yang relatif primordial seperti bahasa Arab, Ibrani dan Suryani mempunyai karakter sintetis, dimana ekspresi verbal tetap mencakup seluruh bentuk suatu gagasan mulai dari yang kongkrit sampai kepada yang universal.

Sedangkan penafsiran yang biasa terhadap al-Qur'an dilakukan dengan mengambil ekspresi-ekspresi dalam arti-arti langsung. Kalangan sufi lain lagi, mereka membuka atau menyingkat makna-maknanya yang berubah atau juga memahami esoterisme al-Qur'an secara konvensional. Akibatnya, penafsiran kaum sufi menggambarkan karakter yang langsung dan orisinal, serta tafsiran spiritual yang dipandang perlu.

Penafsiran sufi juga kadang-kadang dalam beberapa hal melakukan penafsiran-penafsiran berdasarkan simbolisme fonetik al-Qur'an. Fonetik menganggap setiap bunyi, karena huruf Arab adalah bersifat fonetik, sesuai dengan pengetahuan bunyi asal dan tidak dibeda-bedakan, karena bunyi itu merupakan susbtansi kalam Allah yang terjadi terus menerus.

Doktrin Muhammad Nuruddaroin menghendaki pemahaman yang benar tentang al-Qur'an dengan mempelajari maksud-maksud sebenarnya, bagian yang terdalam dari setiap ayat al-Qur'an. Pemahaman tentang ayat pertama suratal-Baqarah (الم) misalnya adalah bukti kecenderungan Mukasyafah 'Arifin Billah untuk mengikuti metode tafsir *bâthinî* atau tafsir *isyârî*.

Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abu Bakr al-Sayuthi dan Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli adalah penulis tafsir yang sangat termasyhur di kalangan kaum muslimin Indonesia, terutama keluarga besar pesantren-pesantren tradisional. Karyanya bernama *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm*, lazim dikenal Tafsir *Jalâlayn*, tidak berani memberikan interpretasi secara simbolik dan fonetik terhadap ayat pertama surat al-Baqarah itu. Mereka berdua justru mengembalikan pemaknaan dan pemahaman yang sebenarnya kepada Allah sebagai

al-Mutakallim. Mereka tidak melakukan penafsiran dan penta'wilan dan menyatakan: الله أعلم بمراده.[126]

Kitab tafsir al-Qur'an kedua yang juga sangat terkenal dan dipergunakan di berbagai pesantren salaf di Indonesia adalah Tafsir karya Imam al-Nawawi (asal Tanara Banten 1230-1314 H/1813-1879 M), *Marâh Labîd* atau lebih dikenal dengan sebutan *Tafsir Munîr*. Di dalam penjelasannya mengenai tafsir ayat pertama surat al-Baqarah, dia mengemukakan pendapat yang dapat dijadikan bahan pertimbangan bagi penafsiran yang baik dan benar. Dia mengatakan bahwa, menurut al-Sya'abi dan jumhur ulama الم adalah salah satu dari huruf-huruf hijaiyah yang dijadikan untuk pembuka surat (*fawâtih al-Suwar*) dan hanya Allah saja yang memahami benar maksudnya. Ia termasuk ayat *mutasyâbbihat* dan termasuk rahasia al-Qur'an. Kita hanya berkewajiban mengimani dzahir nash dan menyerahkan pemahamannya yang benar kepada Allah. Pemahaman tentang hal ini, menurutnya, merupakan keistimewaan yang diberikan oleh Allah kepada rasul-Nya yang secara kualitas memiliki akal yang melebihi kualitas akal kaum ulama dan orang kebanyakan.[127]

Di dalam kajian *'Ulûm al-Qur'ân* dinyatakan bahwa Ibn 'Abbas membagi tafsir menjadi empat klasifikasi pokok. Pertama, tafsir yang berhubungan dengan masalah halal dan haram. Tafsir ini, mau tidak mau, setiap orang harus mengetahuinya. Kedua, tafsir yang didekati dengan pendekatan berdasarkan bahasa Arab dan gramatikanya. Ketiga, tafsir yang dilakukan oleh para mujtahid hukum. Keempat, tafsir yang hanya diketahui oleh Allah SWT, yaitu tafsir ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah-masalah gaib, rahasia huruf di awal surat, dan semua ayat-ayat *mutasyâbbihat*.[128]

Bila ditinjau dari segi pendekatan atau metode penafsirannya ia

[126] Jalal al-Din 'Abd. al-Rahman bin Abu Bakr al-Sayuthi dan Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli, *Tafsîr al-Qurân al-'Adzîm* (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiah, t.th.), h. 3.

[127] Imam Muhammad al-Nawawi al-Bantani, *Marâh Labîd* (Bandung: al-Ma'arif, t.th.), h. 3.

[128] Shubhi al-Shalih, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), h. 73.

termasuk ke dalam Tafsir *Isyârî*, tafsir yang berlaku dikalangan ulama sufi.[129] Penafsiran yang demikian ini bertujuan untuk menta'wilkan ayat al-Qur'an yang berbeda dengan lahir atau teks ayat karena ada tanda-tanda tertentu yang tersembunyi, terutama bagi sufi dengan persyaratan-persyaratan tertentu.

Pendekatan tafsir seperti dilakukan Mukasyafah 'Arifin Billah, sesungguhnya bukan persoalan yang harus disikapi secara appriori karena ia bukan hal baru dan tidak mengandung nilai-nilai rasionalitas dari sebuah kerja tafsir. Ibn 'Abbas, Bapak Ahli Tafsir, pernah melakukan penafsiran terhadap ayat pertama surat al-Baqarah dengan sangat sederhana tetapi berwawasan cukup luas. Dia menjelaskan bahwa huruf alif الف adalah menunjukkan آلاء الله atau nikmat-nikmat Allah, huruf lam الم adalah menunjukkan لفظ الله atau lafadz Allah, dan huruf mim ميم menunjukkan ملك الله atau kerajaan Allah.[130]

Muhammad Nuruddaroin, pendiri dan pemimpin pertama Muakasyafah Arifin Billah, mencoba melakukan penafsiran ini antara lain terhadap ayat الم. Dia menafsirkannya dengan الف sebagai Allah, لام sebagai Muhammad, dan ميم sebagai Adam. Hasil penafsiran ini, keabsahan dan validitasnya dapat diketahui berdsasarkan kriteria yang ditetapkan ulama ahli al-Qur'an,[131] apakah dianggap menyimpang terlalu jauh dari teks atau dzahir ayat, apakah tidak bertentangan dengan makna dzahir ayat, apakah tidak bertentangan dengan dalil syara' dan akal sehat.

---

[129] *Ibid.,* h. 75.

[130] Al-Baydhawî, Nashir al-Din Abu Sa'id ibn Muhammad al-Syayrazi, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl al-Ma'rûf bi Tafsîr al-Baydhâwî,* Juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 44.

[131] Diantara kriteria yang harus dipenuhi adalah (1) tidak bertentangan dengan makna lahir ayat, (2) tidak boleh dinyatakan bahwa hanya makna yang tersembunyi itulah yang benar, (3) tidak boleh dita'wil terlalu jauh, (4) tidak boleh bertentangan dengan syariat dan akal sehat, dan (5) diperkuat dengan dalil syar'i lainnya (al-Zarqaniy, *Manahil al-'Irfan,* h. 530).

3. Nabi dan Rasul Allah

Nabi dan rasul Allah dalam pandangan 'Arifin Billah adalah manusia-manusia pilihan Tuhan tetapi memiliki derajat yang berbeda-beda antara nabi yang satu dan lainnya. Ada lima (5) orang nabi atau rasul yang sangat istimewa bagi penganut Mukasyafah 'Arifin Billah dengan derajatnya masing-masing. Kelima orang nabi itu ialah: Muhammad SAW, Ibrahim as., Musa as., Sulayman as., dan Khidhr as. Nabi Muhammad diyakini sebagai nabi yang pertama memiliki semua derajat *nabi*, Nabi Ibrahim menempati tingkatan *ma'rifah,* Nabi Musa as. menempati tingkatan *siddîq,* Nabi Sulayman as menempati tingkatan *ghanî,* dan Nabi Khidhr menempati tingkatan *'âlim.*[132]

Tafsir kreatif terhadap bentuk kerasulan Muhammad SAW dapat dilakukan dengan cara mengimani bahwa Muhammad adalah rasul terakhir dan penyempurna seluruh syariat sebelumnya. Kedua, dengan cara menjelaskan hakikat seorang rasul Allah yang diutus kepada manusia. 'Arifin Billah ingin mengesankan bahwa kehadiran setiap rasul Allah bukan sekadar hadir tanpa dasar dan tujuan yang pasti. Setiap rasul yang diutus Allah mempunyai visi dan misi yang jelas dari Sang Maha Pencipta yaitu mengajak manusia mencapai kebahagiaan duniawi dan ukhrawi secara bersamaan. Atas kemurahan dan kasih sayang Allah, para rasul itu diutus dengan dibekali seperangkat keistimewaan dan kekayaan rohaniah yang tidak dimiliki manusia biasa.

Muhammad Nuruddaroin, sebagaimana ajaran tasawuf pada umumnya, meyakini dan memposisikan Muhammad SAW sebagai asal pertama dari segala kejadian dan makhluk ciptaan Allah. Dia adalah *sejatining Muhammad,* asal usul segala kejadian di dalam alam ini. Padanyalah tercipta segala yang ada. Dialah dzat yang awal dan dzat yang akhir. Posisi dan strata tertinggi diberikan kepada Muhammad adalah realitas yang tidak terbantahkan terutama di kalangan para shufi dan dialah yang dimaksud dengan *insân kâmil* (manusia paripurna).

---

[132] *Bayt 12*, h. 30.

Para nabi selainnya dan orang-orang suci hanyalah merupakan pancaran dari sinar mataharinya. Bagi Jalal al-Din al-Rumi (604 – 672 H/1207 – 1273 M) Muhammad adalah prototipe bagi Adam, manusia pertama ciptaan Allah karena Muhammad adalah seorang nabi Allah ketika Adam masih berada di antara roh dan jasad.[133]

'Arifin Billah kemungkinan besar mendapatkan penetrasi dan pengaruh kuat ajaran para guru sufi. Ia hanya mengakui seorang nabi yang telah mencapai derajat rasul di sisi Allah yakni Nabi Muhammad. Selain beliau hanya diposisikan sebagai nabi biasa. Para nabi Allah diklasifikasikan berdasarkan keutamaan dan keistimewaan masing-masing.

C. Ajaran tentang Ibadat (Shalat)

1. *Syahâdah*,

Dalam pemahaman 'Arifin Billah, terdiri dari *syahâdah* tauhid dan *syahâdah* rasul. *Syahâdah* tauhid mengandung pemahaman tentang sifat wajib Allah yaitu qudrat قدرة, irodat إرادة , ilmu علم , hayat حياة , sama' سمع , bashar بصر dan kalam كلام , dzat satu dan macamnya satu. Sedangkan di dalam syahadaþ rasul mengandung pemahaman tentang sifat wajib Rasul yang empat (صدق, تبليغ, أمانة, فطانة), hukum wajib, sunnah, haram, makruh, shahih, dan bathil.[134]

2. Shalat

'Arifin Billah mengimani wajibnya shalat fardhu yang dilaksanakan dalam lima waktu (dzuhur, 'ashr, maghrib, 'isya dan shubuh) dalam sehari semalam, sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. Namun demikian, yang menarik untuk diikuti adalah bahwa setiap shalat dalam keyakinan mereka adalah memiliki nabi masing-masing. Shalat tidak saja dipahami sebagaimana lazimnya pemahaman orang tentang salah satu ibadah dan rukun Islam. Pemahaman baru yang menarik tentang shalat di kalangan penganut Mukasyafah 'Arifin Billah adalah sebagai berikut :

---

[133] William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi Ajaran-ajaran Spiritual Jalaudin Rumi, terj.* M. Sadar Ismail dan Achmad Nidjam, (Yogyakarta, Qalam, 2001), h. 87.

a. Shalat Dzuhur adalah shalatnya Nabi Ibrahim as dan posisinya pada tubuh manusia berada pada bagian susu dan bahu.
b. Shalat 'Ashar adalah shalatnya Nabi Nûh as dan posisinya berada pada bagian mulut dan hidung manusia.
c. Shalat magrib adalah shalatnya Nabi 'Isa as dan posisinya pada tubuh manusia berada pada bagian lubang hidung dan mulut.
d. Shalat 'Isya adalah shalatnya Nabi Musa as dan posisinya pada tubuh manusia berada pada bagian telinga dan mulut.
e. Shalat Shubuh adalah shalatnya Nabi Ibrahim as dan posisinya pada tubuh manusia berada pada bagian.[135]

Sedangkan takbiratul ihram berarti berdiri berhadap-hadapan dengan Allah. Adapun yang disembah ketika seseorang sedang shalat adalah menyembah *api* yang bentuk lahiriahnya berupa *darah* (ketika sedang mengerjakan takbir), ketika ruku' orang yang sedang shalat menyembah *angin* sebagai simbol dari *dzat* atau *hakikatnya nyawa,* ketika sujud menyembah air simbol dari hakikat *mani maningkem*.[136] Term ruh *maningkem* ini, dengan berbagai perbedaan pengucapan dan penulisannya, ternyata dianut oleh Syeikh Muhyiddin Jawi yang telah mengembangkan ajaran secara kreatif asal usul manusia, sebagai pencari Allah. Dia telah mencoba memasukkan unsur falsafah Sunda dengan menggunakan istilah-istilah: *madzi* (cairan yang keluar mengiringi sperma)*, mani* (sperma)*, wadi* (air yang keluar mengiringi air kencing/urin) dan *ruh manikem* (roh yang ditiupkan Allah bagi kehidupan makhluk ciptan-Nya) sebagai asal usul manusia.[137]

Menurut Shofiyah, salah seorang kerabat Mama Kom (sebutan masyarakat untuk almarhum H. Kombali, khalifah ketiga), semasa pesantren dipimpin Mama Kom pernah terjadi kejanggalan-kejalanggalan dalam masalah shalat. Menurutnya, pelaksanaan waktu shakat fardhu dan shalat Jum'at dilaksanakan lima menit lebih cepat

---

[134] Bayt 12, h. 28.

[135] Penulis tidak mendapatkan keterangan tertulis tentang bagian shalat shubuh.

[136] Wawanacara dengan Kariban, Senin 2 Januari 2003.

[137] Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta : Pustaka Paramadina, 1997), h. 201.

dari ketentuan awal mulai masuknya waktu shalat sebagaimana yang berlaku di kalangan masyarakat Desa Karangsari.[138] Thoyyibah Hambali, pengasuh Pondok Pesantren as-Salafiyah Desa Bode Lor Kecamatan Plumbon, masih merekam kesan penilaian "negatif" masyarakat terhadap Mukasyafah 'Arifin Billah. Menurutnya, ajaran "yang penting *eling*" dalam mengerjakan shalat sebagai ajaran 'Arifin Billah masih tetap diingat masyarakat muslim di daerah Bode Lor dan sekitarnya.[139]

3. Puasa

Puasa, dalam pandangan 'Arifin Billah, berarti memindahkan waktu makan dan minum dari siang hari menjadi malam hari. Sedangkan ramadhan diartikan *ngremed-remed* (meremas) segala hawa nafsu. Arifin Billah mengimani kewajiban puasa ramadhan dan mereka juga mengejakannya dengan baik sebagaimana lazimnya umat Islam yang patuh pada agamanya. Selain puasa wajib Mukasyafah 'Arifin Billah mengajarkan pelaksanaan puasa sunnah, puasa *mati geni,* puasa *ngasrep,* puasa *mutih* tidak mengkonsumsi garam dan gula, *tapa* (tidak makan dan minum) sepanjang siang dan malam hari dari mulai tiga hari, tujuh hari, dan 40 hari.

D. Penafsiran Nuruddaroin terhadap Ajaran Tasawuf

Doktrin Mukasyafah 'Arifin Billah sebagimana dikemukakan di atas, adalah berpedoman kepada *Bayt 12*. Para pengikutnya meyakini *Bayt 12* berisikan "rangkuman" dari ajaran-ajaran pokok al-Qur'an dan al-Hadits, serta Ilham H. Muhammad Nuruddaroin yang diperolehnya langsung dari Allah ketika *musyahadah* dengan Allah yang terjadi pada Juma't tanggal 26 Rabi'ul Awwal 1338 H/1919 M. antara jam dua siang sampai menjelang tiba waktu shalat Ashar.[140]

---

[138] Wawancana dengan Kariban, Selasa, 20 Januari 2003 di Kediaman Shofiyah A.Ma.

[139] Wawancara dengan Dra. Thoyyibah Hambali, 22 Juni 2003.

[140] *Ibid.* h. 13.

Ahmad Sahri, salah seorang cucu H. Mohammad Ishak, menegaskan bahwa Bayt 12 itu terdiri dari lima sub pokok bahasan. Pertama dan kedua, tentang manusia dan lingkungannya. Ketiga, tentang hukum. Keempat dan kelima tentang kehidupan duniaiwi dan alam ukhrawi.[141] Terminolongi ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah ini pada dasarnya dapat dianggap *identik* dengan pemikiran tasawuf Haji Hasan Musthafa, tokoh sufi Jawa Barat. Di dalam kedua ajaran itu terdapat dua pembahasan pokok. Pertama, pembahasan yang berpangkal pada proses pencarian asal usul atau jati diri manusia. Kedua, pembahasan proses kesadaran rohani yang harus dicapai oleh manusia (*maqâm* sebagai hasil dari proses *mujâhadah*) sebagai upaya mengenal Tuhan dan mengenal dirinya dalam bentuk pengenalan diri dan rasa dekat dengan Tuhan.

Kebanggaan para penganut dan pengikut 'Arifin Billah terhadap orisinalitas ajaran yang mereka kembangkan merupakan karakteristik khusus yang dimiliki aliran kebatinan pada umumnya. Mereka menyampaikan kebijaksanaan para leluhur mereka sebagai *pusaka aji* tanpa "bahan asing". Mereka mempergunakan bahasa pribumi, menghidupkan upacara ritual keagamaan lokal setempat dan bahkan hasil kreasi mereka sendiri serta mewarisi gaya hidup yang telah mereka warisi sejak dulu secara turun temurun.

Kenyataan itu terlihat dari tata cara penataan dan penyelenggaraan sistem pendidikan dan kegiatan dakwah yang dilakukan 'Arifin Billah. Sebagaimana ilustrasi yang dijelaskan oleh Ustadz Wagimin, bahwa kreasi seni pencak silat yang dimainkan oleh santri-santrinya itu hanyalah sebagai media atau alat dakwah. Lebih jauh, menurutnya, unsur seni dan *ma'rifat Allâh* sepanjang sejarah perkembangan Mukasyafah 'Arifin Billah tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Para pemimpin Arifin Billah, katanya, selalu

---

[141] Wawancana Dra. Thoyyibah Hambali, Selasa, 14 Januari 2003 di Pendopo di Lingkungan Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah

memposisikan kreasi seni sebagai media untuk *ma'rifat Allâh*.[142]

Mereka memposisikan aspek batiniah pada posisi lebih tinggi dan harus diprioritaskan dari aspek lahiriah. Penghayatan mereka terhadap ajaran agama disampaikan dengan bahasa yang tidak mudah dimengerti karena merupakan pengalaman ruhaniah yang bersifat subjektif.

1. Tujuan Hidup

Aliran Mukasyafah 'Arifin Billah memiliki tujuan sebagaimana tujuan ajaran Islam itu sendiri, yang meliputi tujuan hidup duniawi dan tujuan hidup ukhrawi, serta tujuan hidup individual dan tujuan hidup sosial masyarakat. Tujuan hidup duniawi yang tercermin dalam ajaran *Bayt 12,* adalah selamat hidup di dunia dengan menjalankan segala perintah negara, menjauhi larangan negara, menjadi pembela negara, bekerja baik selaku buruh, tani, maupun pedagang untuk mencapai kecukupan dalam bidang sandang, pangan dan papan, serta memiliki banyak saudara dan sahabat yang sepaham yakni saudara satu guru.

Adapun tujuan hidup ukhrawi adalah selamat hidup di akhirat, tetap dalam keadaan beriman Islam dan diampuni segala kesalahan, dengan jalan melaksanakan segala perintah Allah, menjauhi larangan Allah, menjadi tiang atau pembela agama Allah. Tujuan yang hendak dicapai adalah ingin mendapatkan *maqâm mukâsyafah,* yaitu mengetahui Allah dengan sebenar-benarnya.

Mengetahui Allah, menurut Ustadz Wagimin, dapat ditempuh karena adanya petunjuk dari al-Qur'an dan al-Sunnah, termasuk dengan cara perenungan terhadap segala ciptaan Allah. Metode ini merupakan metode yang ditempuh oleh para ulama kebanyakan. Sedangkan cara yang ditempuh oleh para wali adalah dengan penglihatan mata hati yang benar-benar suci dan bening. Bila hati manusia benar-benar bersih dan suci, maka dia dapat mengetahui Allah

---

[142] Wawancara dengan Ustdaz Wagimin pada hari Rabu Januari 2003 (20.00 – 23.00 WIB) di Pendopo di Lingkungan Pondok Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah

sekalipun di dalam kondisi masih hidup di alam dunia ini. Hal inilah, menurutnya, yang pernah dialami oleh H. Muhammad Nuruddaroin pada suatu ketika setelah selesai shalat Jum'at beliau pingsan (Bahasa Cirebon: *kelenger*) dan ketika tiba waktunya shalat ashar beliau kembali hidup. Ketika kelenger itulah, menurut keyakinannya, beliau sedang *sebah* alias menghadap Allah (*musyâhadah*). Menurutnya, dia mengetahui Allah secara langsung dengan rohnya, karena diyakini rohnya benar-benar suci. [143]

Tujuan Mukasyafah 'Arifin Billah yang demikian ini, berdasarkan pendapat M.T.T. Abdul Muin, sebenarnya merupakan tujuah terakhir dan sebelumnya ada tahapan-tahapan yang dilaluinya. Tahapan-tahapan itu ialah: (1) melakukan *integrasi* diri dengan cara latihan memusatkan tenaga pada pusat batin sehingga apa yang menjauhkan manusia dari hakikat perwujudan dirinya dapat diatasi seperti pengekangan nafsu yang bersifat jasmaniah, (2) tahap penyadaran diri untuk menuju penyatuan yang meliputi tahapan etis, kosmis dan pantheis, dan (3) tahap kekuasaan atau kekuatan luar biasa melalui latihan-latihan kebatinan. Tahap inilah yang dapat mengantarkan manusia mencapai penyatuan diri dengan Yang Ada, Yang Mutlak.[144]

2. *Maqâm Mukâsyafah*,

Tujuan hidup pribadi penganut aliran ini adalah sama halnya dengan tujuan ukhrawi yaitu mencapai maqam *mukâsyafah*, dalam arti mengetahui Allah dengan sebenar-benarnya. Pengetahuan pertama yang harus diketahui setiap manusia adalah mengetahui Allah dengan sebenar-benarnya.

Kewajiban pertama bagi manusia untuk mengenal Tuhan atau *kasyf,* yakni terbukanya *hijâb* atau dinding penghalang antara manusia dengan Allah. Sedangkan dalil kedua, ketiga dan keempat menunjukkan cara mengenal Allah. Allah SWT dengan manusia itu satu adanya, Allah berada pada bagian terdalam dari manusia yaitu batin. Oleh karena

[143] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 6 Januari 2003.

[144]. M.T.T. Abdul Muin, *Ikhtisar Ilmu Tauhid* (Jakarta: Jaya Murni, 1975), h. 36.

itu, barang siapa ingin bertemu dan bersatu dengan Allah bukannya harus mengarahkan pandangannya ke luar dirinya tapi cukup dengan menyelami dirinya sendiri alias *ngaji awak* dan *ngaji rasa*. Menurut keterangan Ustadz Wagimin, pernyataan Imam Ali bin Abi Thalib ini menunjukkan cara-cara orang kebanyakan dan kalangan ulama yang mengandalkan kerja akal didalam usahanya mencari dan menemukan Allah. Tetapi, menurutnya, 'Arifin Billah berusaha keras untuk dapat membuktikan apa yang diucapkan oleh Abu Bakr al-Shiddiq karena beliau telah mengalami peristiwa yang disebut dengan istilah *kasyf*, atau dapat menyingkap hal-hal yang gaib, sebagaimana yang diajarkan oleh H. Muhammad Nuruddaroin sebagai berikut :

من كان عارفا بذات الواحد بعين قلبه وبالفؤاد

فهو ولي عارف حقيقي وإنسان كامل بالتحقيق [145]

Artinya:
Barangsiapa mengetahui Allah dengan mata hatinya,
Maka dialah wali ma'rifat yang sejati dan dialah manusia sempur sesunguhnya.

Pemahaman semacam ini, berdasarkan pendapat Surahardjo, jelas-jelas mencerminkan tujuan umum aliran-aliran kebatinan yang ada dan hidup di Nusantara. Tujuan unum yang dimaksud adalah kehidupan duniawi yang damai dan kehidupan ukhrawi yang indah yaitu bersatunya manusia dengan Tuhan. Dalam tataran kehidupan praktis, aliran ini tentu lebih menekankan unsur batin atau kejiwaan yang berpangkal pada rohaniah manusia.[146]

Pemahaman dan pengenalan terhadap Tuhan yang dilakukan kaum teolog dan filososf adalah berbeda dengan pemahaman dan pengenalan kaum tasawuf. Kaum tasawuf tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah

---

[145] Yayasan Pendidikan Arifin Billah, *Op. Cit.,* h. 21.
[146] Surahardjo, *Mistisisme,*)Jakarta: Pradnya Paramita, 1983(,h. 24.

pengetahuan atau ilham yang dilimpahkan dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. Sementara cara pengenalan yang dilakukan ahli kalam ialah dengan menyandarkan akal pikiran. Mereka membahas sifat-sifat Tuhan dengan menyandarkan kepada kerja akal dan argumen-argumen logis dan rasional.

'Arifin Billah mencoba melakukan pemaknaan dan pemahaman sifat-sifat Allah dengan pengajarannya tentang sifat dua puluh yang harus dijiwai, tanpa harus melakukan rasionalisasi atau pendekatan rasional dan logis. Kenyataan ini, di satu sisi mencerminkan metodologi yang diwariskan oleh kelompok tasawuf. Tetapi di sisi lain, metode yang dikembangkan oleh para pendiri aliran ini adalah metode kaum kalam dan juga metode kaum tasawuf. [147]

Paham tentang *ma'rifaṯ Allâh* adalah bukan hal baru dalam dunia tasawuf. Tahapan puncak yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan spiritualnya ialah ketika ia mencapai maqam ma'rifaṯ. Ma'rifaẖ dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri niscaya sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Nabi SAW menyatakan di dalam haditsnya : "*Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya*". Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selain-Nya adalah wujud bayangan dan bersifat nisbi.[148]

Menurut Ustadz Wagimin, dalam proses pencarian untuk dapat melihat dan mengetahui Allah, 'Arifin Billah berusaha keras untuk dapat membuktikan apa yang diucapkan oleh Abu Bakr al-Shiddiq karena beliau telah mengalami peristiwa ruhaniah yang disebut dengan istilah *kasyf* كشف ,[149] atau dapat menyingkap hal-hal yang gaib, sebagaimana yang diajarkan dan dialami oleh pendiri Mukasyafah

[147] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 2 Januari 2003.
[148] Muhy al-Din Ibn 'Arabî, *Fushûh al-Hikâm wa al-Ta'lîqât alayh,* al-Iskandariyah, 1946, h. 101.
[149] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 6 Januari 2003.

'Arifin Billah, yakni H. Muhammad Nurudaroin.[150]

Bagi mereka Allah bukan hanya dikenali melalui dalil-dalil dan pembuktian akal atau melalui wahyu yang disampaikan melalui para nabi, tetapi dapat juga secara langsung melalui pengalaman sendiri apabila mata hati mendapat pancaran nur Ilahi. Mereka beranggapan, seseorang yang telah mencapai kesucian mata hati akan mencapai penglihatan, atau *ma'rifah* secara langsung kepada Allah. Ma'rifaþ dan tauhid, dalam pandangan Ibn 'Arabi, adalah *maqâm* (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.[151]

3. *Inkisyâf*

Menurut al-Qusyayrî, *ma'rifah* adalah sifat bagi orang yang mengenal Allah dengan segala sifat dan nama-Nya, kemudian dia membuktikan dalam segala mu'amalatnya, membersihkan diri dari akhlak yang tercela dan penyakit-penyakitnya. Dia berusaha melanggengkan beribadah dan senantiasa berdzikir dengan hatinya.[152] Dengan demikian untuk sampai kepada ma'rifaþ harus dilalui jalan *mujâhadah,* yaitu perang melawan hawa nafsu, membersihkan diri dari segala akhlak yang hina dan menghiasinya dengan akhlak terpuji. [153]

H. Muhammad Nuruddaroin satu kali dalam hidupnya pernah mengalami peristiwa *ma'rifah*, karena ia telah menjalani proses *mujâhadah* yang sebenarnya. *Mujâhadah* yang dimaksud, dalam pandangannya, adalah mengalami empat tingkatan kematian, yaitu *mati abang, mati putih, mati ijo,* dan *mati ireng.*[154] Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifaþ ini, menurut al-Ghazali, merasa yakin bahwa

---

[150] Pemahaman semacam ini, jelas-jelas mencerminkan tujuan umum aliran-aliran kebatinan yang ada dan hidup di Nusantara, yaitu kehidupan duniawi yang damai dan kehidupan ukhrawi yang indah yaitu bersatunya manusia dengan Tuhan. Surahardjo, *Mistisisme* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), h. 24

[151] M. Chatib Quzwan, *Mengenal Allah,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 34

[152] Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi,* terj. (Surabaya : Dunia Ilmu, 1997), h. 344.

[153] *Ibid.,* h. 345-146.

[154] Riwayat Hidup H.Muhammad Nuruddaroin (tulisan tangan, tidak dipublikasikan), h. 12.

tidak ada sesuatupun yang bisa memberi faidah maupun bahaya kecuali Allah. [155]

"Kematian itu" menunjukkan bahwa 'Arifin Billah, bermaksud ingin mencapai tujuan tertinggi manusia, sebagaimana diajarkan Islam, yaitu mengetahui Allah dengan cara-cara yang tidak bisa dilampaui oleh kalangan ulama kebiasaan yaitu *kasyf*. Karena, menurutnya, tahapan *ma'rifah* yang ditandai dengan kemampuan *kasyf* merupakan tahapan atau derajat tertinggi. Orang yang *'ârif bi Allâh*, menurutnya, lebih utama dari pada ahli fikih dan lainnya. Oleh karena itu, baginya, *mukâsyafah* 'Arifin Billah tetap lebih mengutamakan pemahaman santri dan pengikutnya tentang Allah dan sifat-sifat-Nya.[156]

Peristiwa fanâ', seperti yang tertulis di dalam riwayat hidup Muhammad Nuruddaroin pada halaman 13, dalam bahasa Aliran Mukasyafah 'Arifin Billah disebut *kelenger* atau fana yaitu keadaan sang pendiri aliran ketika menerima *ilhâm* yang kemudian disusun dalam bentuk Bayt 12. Peristiwa ini terjadi pada suatu hari sesuai shalat Jum'at sampai menjelang waktu ashar tiba pada tanggal 26 bulan Maulid tahun 1340 H. atau tahun 1919 M. Dalam hal demikian, sang guru ini diyakini sedang *musyâhadah* bertemu menghadap Allah. Musyahâdah adalah tahapan ketiga dalam tahapan-tahapan tauhid sebagai berikut (1) tahapan iman secara lisan, (2) tahapan pembenaran atau *tashdîq*, (3) tahapan *musyâhadah*/*mukâsyafah*/*ma'rifah*, dan (4) tahapan *fanâ'*.[157]

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma'rifat Allâh*, terletak ketika melihat Allah (*musyâhadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allâh* itu sendiri agung dan mulia. [158] Kenikmatan dan kelezatan dunia yang dirasakan Muhammad Nuruddaroin, dalam konsep al-Ghazali, sangat bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan

---

[155] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Dîn,* Juz I (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih, t.th.), h. 230.
[156] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin 6 Januari 2003.
[157] Abu Hamid Al-Ghazali, *Op. Cit.,* h. 223.
[158] Abu Hamid Al-Ghazali, *Kîmîyâ' al-Sa'âdah* (Beirut : al-Maktabat al-Syi'bîyah, t.th.), h. 130-132.

kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.[159]

Musyâhadah berawal dari *mukâsyafah,* yakni terbukanya *hijâb* atau penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (*inkisyâf*) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashîrah*) ketika ia berada dalam keadaan *fanâ'*.[160]

4. Derajat Wali/Sufi

Iman atau keimanan orang mu'min, dalam pandangan Mukasyafah Arifin Billah, memiliki empat tingkatan yang membedakan kedudukan dan derajat kesufian seseorang. Pertama, *Iman Yaqin* yaitu imannya orang mu'min dan ulama kebanyakan. Orang mu'min yang demikian bila mampu melakukan mujahadah selama enam tahun, maka ia akan memiliki kedudukan atau maqam *murâqabah*. Derajat kedua adalah *Imân 'Ayn al-Yaqîn,* yakni iman yang dimiliki oleh hamba Allah yang, berkat mujahadahnya selama tiga tahun, telah mencapai maqam *musyâhadah*. Ketiga, *Imân Haqq al-Yaqîn,* yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai maqam *inskisyâf.* Dan, terakhir adalah *Imân Haqîqat al-Yaqîn,* yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai maqam *istighrâq* alias *fanâ`* dan *baqâ`*. *Fanâ`* ialah sirnanya sifat-sifat tercela, sedangkan *baqâ`* ialah kekalnya sifat-sifat terpuji.[161] Di saat seseorang telah mengalami roh *rabbani*-nya telah menghadap bertemu Allah lantaran terbawa oleh kekuatan dzikr dan amal saleh yang dikerjakannya. Pada saat itulah roh *rabbani* berada di *'Âlam Amr*, yakni alam yang tidak memiliki ruang dan waktu.[162]

---

[159] *Ibid.,* h. 130.

[160] Al-Naqsyabandi, *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh wa Kalimât al-Shûfîyah wa Ishthilahihim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim* (Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.), h. 211.

[161] *Ibid.,* h. 16.

[162] *Ibid.,* h. 16.

Al-Jilli berpendapat bahwa, pada tahap *'ilm al-yaqîn* seorang sufi disinari oleh asma Tuhan, maka tingkat ini disebut *tajalli al-Asmâ`*. Pada tingkat *'ayn la-yaqîn*, sufi disinari oleh sifat-sifat Tuhan, maka tingkat ini disebut *tajalli al-Shîfah*. Sedangkan pada tingkat *haqq al-yaqîn*, sufi disinari oleh dzat Tuhan, maka tingkat ini disebut *tajalli al-Dzât*. Dengan demikian, diri sufi sirna di dalam asma, sifat-sifat dan dzat Tuhan.[163] Dengan demikian, tingkatan yang dirumuskan Muhammad Nuruddaroin memiliki satu tingkatan di atas tingkatan yang dirumuskan al-Jilliy.

Haqq al-yaqîn, dalam pemahaman Abu al-Najib al-Suharawardi, adalah martabat iman yang berada di atas martabat iman *'ayn al-yaqîn* atau *musyâhadah*. Dia adalah martabat keimanan orang-orang *khawâsh al-Khâsh*. Sedangkan martabat iman *'ayn al-yaqîn* (martabat keimanan orang-orang *khâsh*) berada satu tingkat di atas martabat *'ilm al-yaqîn* (derajat keimanan orang 'awam).[164] Martabat iman *haqq al-yaqîn* adalah martabat ahli *ma'rifah* dan *musyâhadah*.[165] Dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang, seseorang hamba dikarunia kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.[166]

Ma'rifah pada dzat Allah adalah tujuan utama dari inti ajaran tasawuf. Ia merupakan penghayatan atau pengalaman kejiwaan. Oleh karena itu alat untuk menghayati dzat Allah bukan dengan pikiran atau panca indera, melainkan dengan hati atau kalbu. *Ma'rifah* kepada Allah di alam dunia ini merupakan keagungan dan kesempurnaan yang dicita-citakan setiap sufi.[167]

Muhammad 'Abduh, seperti dikutip Martin Lings, menyatakan bahwa, para sufi berurusan dengan penyembuhan hati dan pemurnian dari segala yang menghalangi mata batin. Mereka berusaha berdiri tegak dalam ruh di depan wajah Kebenaran Yang Maha Tinggi sampai

---

[163] Al-Jilli, *al-Insân al-Kâmil,* J. II, h. 145.

[164] Abu al-Najib al-Suharawardi, *'Awarif al-Ma'arif* (Indonesia: Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 287.

[165] *Ibid.,* h. 286.

[166] *Ibid.,* h. 288.

[167] Al-Ghazali, *Op. Cit.,* h. 2.

mereka jauh dari segala hal kecuali Dia, sehingga diri mereka menyatu dalam dzat-Nya dan sifat-sifat mereka menyatu dalam sifat-sifat-Nya. Para ahli *ma'rifah* di antara mereka, adalah mereka yang telah mencapai akhir perjalanan, yakni berada dalam derajat paling tinggi kesempurnaannya setelah Nabi.[168]

Menurut al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan Harun Nasution, *ma'rifah* adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peratutan-Nya tentang segala yang ada.[169] Al-Ghazali menolak faham *hulûl* dan *ittihâd.* Untuk itu ia menyajikan faham baru tentang *ma'rifah* (melihat Allah dengan hati), yakni pendekatan diri kepada Allah tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya. Jalan menuju *ma'rifah* ialah perpaduan antara ilmu dan amal.[170]

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai *ma'rifat Allâh*, terletak ketika melihat Allah (*musyâhadah*). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena *ma'rifat Allâh* itu sendiri agung dan mulia.[171] Kenikmatan dan kelezatan dunia, menurut al-Ghazali, bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.[172]

Musyâhadah berawal dari *mukâsyafah,* yakni terbukanya *hijâb* penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaan-Nya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (*inkisyâf*) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (*bashîrah*) ketika ia berada dalam keadaan *fanâ'*.[173]

5. *Syathh/Syathahât*

---

[168] Syaikh Martin Lings, *Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20,* terj. (Bandung: Mizan, 1971), h. 100.

[169] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), h. 78.

[170] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' Op. Cit.,* juz IV, h. 263.

[171] Abu Hamid al-Ghazali, *Kîmîyâ', Op. Cit.,* h. 130-132.

[172] *Ibid.,* h. 130.

[173] Al-Naqsyabandi, *Op. Cit.,* h. 211.

Syathh artinya gerakan, yakni gerakan rahasia dari orang-orang yang memiliki cinta yang kuat terhadap Allah. Muncul dari kecintaan itu ungkapan-ungkapan yang aneh bila didengar atau dipahami orang kebanyakan.[174] Ia keluar dari seorang sufi dengan getaran dan penuh pengharapan. Secara lahiriah ia tampak buruk tetapi secara batiniah ia justru bagus.[175]

Arifin Billah, sebagaimana ajaran para sufi pada umumnya selain al-Ghazali, mengakuinya adanya dan kebenaran *syathh*/*syathahât* yang diucapkan oleh seorang wali Allah. Di antara ungkapan aneh atau syathahat yang dibangga-banggakan oleh para pengikut H. Muhammad Nuruddaroin ialah ucapan dia beberapa saat setelah sadar dari pengalaman *fanâ'*-nya. Ucapan-ucapan *syathahat* Nuruddaroin adalah sebagai berikut: [176]

Ulama lor, ulama kidul, ulama kulon, ulama wetan, ulama duwur, ulama ngisor,dunia akhirat, aku wis ma'rifah.

Artinya :
ulama di wilayah utara, selatan, barat, timur, serta ulama di wilayah langit, bumi, dunia akhirat, aku sudah *ma'rifah*.

Katanya juga :
Setelah aku ma'rifatullãh,
apa saja yang dulunya samar kini menjadi jelas bagiku.
Aku sudah masuk menembus 'Alam Malakut, 'Alam Jabarut, 'Alam Ruh, 'Alam Akhirat dan 'Alam Amr.

Syathh satu dari tahapan-tahapan *fanâ'* dan *baqâ'*. Tahapan *fanâ'* dan *baqâ'* dimulai dengan tahapan *sukr* atau Mukasyafah 'Arifin Billahuk, *syathh, zawâl al-Hujb,* dan *ghalabat al-Syuhûd*.[177] *Sukr* atau Mukasyafah 'Arifin Billahuk merupakan pertengahan antara cinta dan *fanâ'*. Ia hanya dimiliki oleh seseorang yang memiliki cinta. Jika tampak kecintaan dan keindahan pada diri seorang hamba, maka ia akan menghasilkan *sukr*, bergetar jiwanya dan lebih mendalam kecintaannya

---

[174] Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawwuf al-Islamiy* (Kairo : Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 246.
[175] Al-Suharawardi, *Op. Cit.,* h.247.
[176] *Ibid.,* h. 15.
[177] Ibrahim Basyuni, *Op. Cit.,* h. 241-248.

terhadap Allah.[178]

Mendalamnya rindu cinta terhadap Tuhan menurut ajaran tasawuf para sufi sampai martabat Mukasyafah 'Arifin Billahuk cinta, sehingga meningkat menjadi *wahdat al-Syuhûd* وحدةالشهود, yakni segala yang mereka pandang tampak wajah Tuhan. Kemudian dari *wahdat al-Syuhûd* memuncak jadi *wahdat al-Wujûd* atau *monisme*, segala yang ada itu adalah Allah.[179]

Abu Yazid adalah sufi Mukasyafah 'Arifin Billahuk pertama yang terangkat ke atas sayap-sayap kegairahan mistik, mendapati Tuhan dalam jiwanya sendiri, dan banyak mengeluarkan ucapan-ucapan ekstatik (*syathahât*).[180] Tentang *sukr*, Abu Yazid mengatakan "aku Mukasyafah 'Arifin Billahuk dari apa yang kuminum dari gelas cinta-Nya", lalu dari lisannya muncul kata-kata : haus, haus, lalu dia berkata: "aku heran kepada mereka yang berkata: aku mengingat Tuhanku, apakah aku lupa, maka akupun mengingat apa yang aku lupakan. Aku minum cinta itu segelas, tapi tidak juga habis minuman itu juga tidak kering".[181] Minuman cinta itu diibaratkan sebagai sebuah kebahagiaan hidup yang abadi dan hakiki. Ia tidak pernah kering bila sudah berhubungan dengan Tuhan, sebab cinta sufi selalu menyatu dengan cinta Tuhan dan senantiasa bertambah. Air cinta tidak akan kering dan menyebabkan bertambahnya *sukr* dan terus meningkatkan bertambahnya cinta tersebut.

Dalam keadaan demikian seorang sufi lebih memilih sesuatu yang menyakitkan dan yang sebenarnya tidak disukai hawa nafsu. Tetapi, kemudian ia juga menemukan kelezatan dari apa yang menyakitkannya itu karena ia dapat menyaksikan diri-Nya atau *syuhûd*.[182] *Syuhûd* adalah keadaan seorang sufi yang melihat dirinya dengan Tuhan, bukan dengan kemampuan dirinya sendiri. Atau keadaan menyaksikan Tuhan dengan mata Tuhan رؤية الحق بالحق.[183]

---

[178] *Ibid.,* h. 241.

[179] Simuh, *Tasawuf, Op. Cit.,* h. 142-143.

[180] A.J. Arbery, *Pasang Surut Aliran Tasawuf,* terj. (Bandung : Mizan, 1993), h. 66.

[181] Ibrahim Basyuni, *Op. Cit.,* h. 242.

[182] al-Kalabadziy, Abu Bakr Muhammad bin Isaq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, 136.

Syuhûd yang dimaksud adalah *syuhûd 'ayyân*. 'Arifin Billah mengistilahkan peristiwa itu dengan sebuah *sebah ing ngarsaning Gusti Allah* (berada di hadapan Tuhan).

6. *Mujâhadah* dan *Riyâdhah*

Kejadian dan kehidupan manusia dalam Mukasyafah 'Arifin Billah dilambangkan dengan unsur-unsur sebuah *sambel*, yaitu *garam, terasi* dan *cabe* yang akan menjadi sebuah kesempurnaan lazaimnya sebuah sambel dengan cara diproses (*diuleg*) dalam sebuah wadah yang disebut *cowet*. Setiap bayi diyakini tercipta dari unsur mani laki-laki dan mani perempuan serta roh yang menjadi sempurna dalam rahim seorang ibu dari siraman seorang ayah. Dia lahir ke dunia (*cowet*) membawa tiga unsur dasar berupa nafsu *ammârah* أمارة (*cabe)*, *lawwâmah* لوامة (*garam*) dan *muthma'innah* مطمئنة (*terasi*) yang harus mendapatkan pembinaaan (*diuleg*). [184]

Ssyeikh Muhyiddin Jawi, yang diyakini oleh orang-orang Jawa sebagai wali kesepuluh setelah Wali Songo,[185] memandang bahwa manusia itu terdiri dari bahan dasar *madzi, mani, wadi*, dan *ruh manikem*. Apabila telah melewati 40 hari dalam rahim ibu, Allah memerintahkan malaikat untuk memperlihatkan kepada ruh itu tempat kembalinya, nasibnya, kematiannya, kemiskinannya, dan kekayaannya. Setelah keempat unsur itu menyatu dengan ruh di dalam rahim ibu, unsur tanah berubah menjadi kulit, api menjadi daging, angin menjadi darah, dan air menjadi tulang. Kemudian keempat unsur itu secara terpisah membentuk: nafsu *ammârah*, nafsu *lawwâmah*, nafsu *sûfiyah*, dan nafsu *muthma'innah*.[186] Untuk dapat mencapai kesempurnaan yang diajarkan para sufi, bagi Nuruddaroin, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan *tawbat nasûhâ*.

[183] al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf* 137.
[184] al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf* 30..
[185] Ekajati, Edi S., *Naskah Syaikh Muhyiddin*, Yakarta, P & K, 1984, 27.
[186] Ekajati, *Naskah Syaikh Muhyiddin*, 36.
[187] al-Naqsyabandiy, *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh wa Kalimât al-Shûfîyah wa Ishthilahihim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim,* Mesir, Dâr al-Kutub al-'Arabîah al-Kubrâ, t.th., 15.

Tawbah adalah tangga pertama dari berbagai maqam sufi.[187] Bagi para *sâlik,* ia adalah tangga pertama dalam perjalanan mencari Allah.[188] *Tawbah* berarti meninggalkan perbuatan-perbuatan yang dicela oleh syara' menuju perbuatan yang terpuji.[189] Syarat utama taubat adalah adanya penyesalan terhadap kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat, meninggalkan keselahan secara spontan dan kemauan untuk tidak mengulangi kesalahan.[190] Bagi Abu Muhammad Sahl bin 'Abd. Allah al-Tusturi (w. 272/273 H.),[191] *tawbah* adalah sikap dan tindakan tidak menunda-nunda (تسويف), atau tidak melupakan dosa yang telah diperbuat.[192]

Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 264H./861 M.)[193] taubat itu dilakukan karena seseorang salik mengingat sesuatu dan terlupakan mengingat Allah.[194] Dia kemudian membagi taubat menjadi taubat kelompok awam dan tawbat kelompok *khâsh (awliyâ').* Kelompok orang khash melakukan pertobatan karena dia lupa mengingat Allah sedangkan kelompok awam bertobat karena mengerjakan perbuatan dosa.[195] Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri, hakikat tawbat adalah keadaan jiwa yang merasa sempit hidup di atas bumi karena kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat.[196]

Tawbat bagi orang awam dilakukan berkaitan dengan dosa-dosa yang dilakukan oleh tubuh jasmani. Bagi seorang pemula (*mubtadî'*), taubat dilakukan dalam usaha menyesali sifat-sifat tercela yang merusak seperti dengki, sombong, riya' dan sebagainya. Pada tingkatan selanjutnya atau *mutawâssith*, taubat dilakukan dalam rangka menolak bujukan dan rayuan setan. Pada tingkat paling tinggi (*muntahî*) tawbat dilakukan karena kelengahannya dari mengingat Allah.[197]

---

[188] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 126.
[189] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 127.
[190] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 127.
[191] al-Mishri, Siraj al-Din Abu Hafsh 'Umar bin 'Aly bin Ahmad, *Thabaqât al-Awliyâ',* tahqiq, Mushthafa 'Abd. al-Qadir 'Atha', Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1998, 184.
[192] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 130.
[193] al-Mishriy, *Thabaqât al-Awliyâ',* 173.
[194] al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf,* 109.
[195] al-Mishri, *Thabaqât al-Awliyâ',* 174.
[196] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 131.
[197] al-Ghazali, *Ihyâ',* J. IV, 10-11.

Al-Ghazali (w. 505 H./1111 M.) merumuskan hakikat tawbat sebagai tindakan kembali dari kemaksiatan menuju kepada kepatuhan kepada Allah dan meninggalkan jalan yang menjauhi Allah menuju kepada jalan yang dapat mendekatkan diri kepada Allãh. Untuk itulah diperlukan tiga perangkat pokok berupa *'ilmu hâl* dan 'amal. [198] Taubat, baginya, tidak pernah ada ahirnya karena pada hakikatnya ia merupakan pengulangan-pengulangan meskipun tidak ada dosa yang mendahului sebagai penyebabnya.[199] Al-Ghazali menyarankan sebelum melakukan tawbat dari perbuatan maksiat, hendaknya seseorang terlebih dahulu melepaskan diri dari cinta dunia dan kekuasaan sebagai prasyarat mutlak. [200]

Tawbat pada umumnya dimulai dengan meninggalkan perbuatan maksiat dan berpaling darinya. Kemudian dilanjutkan dengan meninggalkan baik ucapan ataupun perbuatan mubah yang tidak mengandung manfaat, membersihkan jiwa dari kecenderungan terhadap kehidupan duniawi agar dapat dengan mudah menuju kedekatan dengan Allah.[201]

Di kalangan sufi diberlakukan klasifikasi *tawbah* berdasarkan tingkatannya menjadi *tawbah* (توبة), *inâbah* (إنابة)dan *awbah* (أوبة). *Tawbah* dimaksudkan bagi seseroang yang melakukan pertobatan karena merasakan takut terhadap siksa Allãh. Tingkatan kedua adalah *inâbah,* yaitu tawbat yang dilakukan karena dorongan mengharapkan pahala. Sedangkan tingkatan yang paling tinggi adalah *awbah,* yaitu pertobatan yang dilakukan bukan atas dasar kedua alasan tersebut melainkan karena alasan menjaga dan memelihara perintah Allah.[202] *Tawbah* diperuntukkan bagi kalangan awam orang mu'min, *inâbat* bagi para wali dan *awbah* bagi para nabi dan rasul Allah.[203]

Tingkatan kedua adalah *inâbah* yang merupakan kelanjutan dari taubat. Dalam keadaan demikian seorang *sâlik* hendaknya kembali kepada al-Haqq dengan menjaga dan memelihara intensitas tawbat

[198] al-Ghazali, *Ihyâ',* J. IV,149.
[199] al-Ghazali, *Ihyâ',* J. IV,149.
[200] al-Jaylaniy, 'Abd al-Qadir, *al-Fath al-Rabbânîy,* Cairo, al-Halabîy, t.th., 220.
[201] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 194.
[202] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 129.
[203] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 130.

tingkatan awal. Kondisi kejiwaan seorang *sâlik* harus semakin *tuma'ninah* dan *ridhâ'* kepada segala ketentuan Allah, sehingga akan merasakan kemudahan menjalani tingkatan yang terakhir yakni *awbah*.[204] *Inâbah* bagi al-Suhrawardi bukanlah hidayah yang bersifat umum, melainkan merupakan hidayah khusus bagi para *sâlik* yang benar-benar mencintai Allah (*hubb Allâh*) di atas cintanya kepada selain Dia.[205] Hidayah khusus itu diperoleh berkat usaha yang sungguh dan terus menerus didalam mengendalikan hawa nafsu (*mujâhadah)* dan latihan-latihan spritual (*riyâdhah)* yang dilakukan dengan baik dan benar sesuai tuntunan dan teladan Rasulullah SAW.[206]

Istilah *tawbah* yang berlaku di kalangan sufi adalah merupakan ketetapan hati untuk meninggalkan kehidupan duniawi guna mencurahkan dirinya demi mengabdi kepada Allah. Para sufi merumuskan tawbat sebagai usaha menyadari keadaan diri.

Abu Thalib al-Makkiy, seperti dikutip al-Ghazali, mengemukakan ada tujuhbelas dosa yang mengahruskan seseorang harus melakukan tawbat. Ketujuh belas dosa dimaksud diklasifikasikan sebagai berikut :[207]

1. Empat dosa yang dilakukan oleh hati yaitu : syirik atau mensekutukan Allah, mengulang-ulang perbuatan dosa (maksiat), berputus asa terhadap rahmat Allah, dan merasa aman terhadap perilaku kufur;
2. Empat dosa yang dilakukan oleh lidah yaitu : bersaksi palsu, menuduh orang lain berzina, sihir, dan bersumpah palsu;
3. Tiga dosa yang dilakukan perut yaitu : meminum minuman keras (khamr), mengkonsumsi harta anak yatim, dan mengkonumsi harta riba;
4. Dua dosa yang dilakukan kemaluan (farji) yaitu : berzina dan homoseksual.

Tawbat yang diajarkan Nuruddaroin harus dilakukan dalam keadaan khalwat selama enam tahun. Sebelum melakukan khalwat

---

[204] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 195.
[205] al-Suharawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* 305.
[206] al-Suharawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* 307.
[207] al-Ghazali, *Ihyâ',* J. IV, 17.

hendaknya seseorang mempersiapkan diri dengan kemantapan dalam laku *zuhud* dan *yaqîn 'alâ Allâh.* [208] Zuhud, menurut al-Junayd, adalah kosongnya hati dari perasaan memiliki sesuatu.[209] Sedangkan yaqin menurut al-Nuriy adalah identik dengan musyahadah atau mukasyafah menurut al-Tustariy.[210]

Ibadah, kesungguhan (*mujâhadah*), dan latihan-latihan (*riyâdhah*), bagi al-Thusi, merupakan jalan yang harus dilalui dalam menuju atau mencapai kesempurnaan-kesempurnaan spiritual dan kualitas akhlak merupakan ukuran bagi *maqâm* seorang *sâlik*, seseorang yang sedang menempuh perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan. Sedangkan *maqâm*, adalah kedudukan seseorang hamba dalam perjalanan menuju Allah. [211] Atau keberadaan seseorang di jalan Allah dan pemenuhan kewajiban yang berhubungan derajat itu serta pemeliharaannya sehingga ia melengkapi kesempurnaannya sebatas kemampuan maksimalnya sebagai manusia.[212]

Maqam merupakan hasil *mujâhadah* seorang hamba yang dilalui secara bertahap dengan kriteria tertentu. Seseorang sufi atau *sâlik* tidak bisa menaiki sebuah *maqâm* sebelum menjalani *maqâm* sebelumnya yang lebih rendah. Al-Qusyayri (w. 465 H.) menyatakan bahwa, seseorang yang tidak bisa berakhlak *qanâ'ah* dipastikan tidak akan dapat mencapai maqam *tawakkul* dan begitu seterusnya. Demikian pula seseorang yang belum bisa melakukan *tawbah* tidak akan dapat memasuki tahapan *inâbah*.[213]

Maqam merupakan tujuan dari sebuah perjalanan panjang dan berat dengan melakukan berbagai macam ibadah yang bersifat lahiriah dan batiniah.[214] Tujuan itu bisa berupa kedekatan dengan Allah *(qurb),*

---

[208] *Biografi.,* h. 9.

[209] al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf,* 113.

[210] al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf,* 121-122.

[211] al-Thusiy, Abû Nashr al-Sarraj, *al-Luma'*, Kairo, Dar al-Hadits, 1960, 65.

[212] al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb,* terj., Bandung, Mizan, 1992, 170.

[213] al-Qusyayri, *al-Risalah,* 91.

[214] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* , Jakarta, Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, 1982, 135.

ma'rifah, mahabbah ataupun *ittihâd*.[215] *Qurb,* bagi al-Nashrabadzi, dapat dicapai dengan jalan melaksanakan kewajiban, *ma'rifah* dapat dicapai dengan mengikuti al-Sunnah, dan *mahabbah* dapat dicapai dengan jalan melanggengkan amalan-amalan sunnah.[216] *Mahabbah* bersumber dari *ma'rifah* dan *mahabbah* akan membuahkan *musyâhadah*.[217]

Tahapan *mujâhadah* yang diajarkan Nuruddaroin harus dilalui dengan empat cara. Pertama, menyedikitkan percakapan قليل الكلام , yakni berbicara hanya seperlunya saja. Kedua, menyedikitkan makan قليل الطعام yaitu satu sendok nasi dan satu teguk air dalam satu hari satu malam. Ketiga menyedikitkan tidur قليل النوم yaitu satu jam dalam satu hari satu malam. Keempat, 'uzlah dalam arti menjauhi keramaian dunia dan pergaulan manusia. Adapun dzikr yang dilakukan selama berkhalwat adalah istighar, shalawat, dzikr *nafy* , dzikr *itsbat* (إلاّ الله) , dan dzikr *ism Dzat* (الله). Khalwat ini dilakukan selama enam tahun,[218] dan dilakukan didalam sebuah kamar khusus (Kamar *Mujâhadah*).[219]

Tahapan kedua adalah dilalui dengan jalan memperbanyak diam, tetap berada di rumah dalam arti tidak suka bepergian, sabar menerima makanan apa adanya, merasa cukup terhadap hal-hal yang halal dan *mujâhadah* sepanjang hayat.[220] Sedangkan tahapan terakhir adalah menjalani empat kematian yaitu *mati abang*, *mati putih, mati ijo*, dan mati *ireng*.[221] Dalam tariqat Naqsyabandiyah, mati abang berarti kesempurnaan *lathîfat al-rûh* (alat untuk *fanâ'* di dalam sifat-sifat Allah), mati putih berarti kesempurnaan *lathîfat al-sirr* (alat untuk *fanâ'* di dalam dzat Allah), mati ijo berarti kesempurnaan *lathîfat al-khâfî* (alat untuk

[215] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* , 135-136.

[216] al-Ghazali, Abu Hamid, *Rawdhat al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Sâlikîn*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 125.

[217] al-Huseyni, 'Abd. Allah bin 'Alwiy bin Muhammad al-Haddad, *Risâlat al-Mu'âwanah wal Madzâhrah wal Mawâzirah li al-Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sûluk Tharîq al-Âkhirah*, Indonesia, al-Maktabah al-Mishrîyah Syirbûn, t.th., 37.

[218]. al-Huseyni, *Risâlat al-Mu'âwanah*, 10.

[219] al-Huseyni, *Risâlat al-Mu'âwanah*, 13.

[220] al-Huseyni, *Risâlat al-Mu'âwanah*, 11.

fanâ' di dalam sifat *salbiyyah*), mati ireng adalah kesempurnaan *lathîfat al-'akhâ* (alat untuk *fanâ'* di dalam sifat-sifat *salbiyyah*). Sang salik yang mencapai hakikat melalui lathifah ini mengetahui dan menyadari apa yang disebut *baqâ' ba'da al-Fanâ'.* Dia telah berada di bawah kaki Muhammad SAW.[222]

Mati *abang* yaitu kemampuan memerangi godaan syaitan. Mati *putih* adalah kemampuan menahan lapar. Mati *ijo* adalah kemampuan menahan diri dari kebiasaan buruk seperti *riyâ', sum'ah takabbur*, *hub al-Dunyâ*, *hub al-Jah*, *hub al-Syahwah,* dan *hub al-Mâl.* Mati *ireng* adalah kemampuan berlaku sabar dari segala bentuk hinaan manusia. Seseorang harus menyerahkan diri dan pasrah secara totalitas kepada kehendak Allah.[223]

Dalam konsep ilmu tasawuf keadaan demikian lazim disebut tawakkul (selanjutnya ditulis tawakkal) yaitu kemampuan jiwa seseorang sufi meninggalkan segala perbuatan yang lazim dikenal atau dilakukan oleh manusia pada umumnya atas dorongan hawa nafsu. Dalam tradisi sufi, tawakal merupakan kesanggupan seorang sufi untuk menyerahkan secara total segala daya dan kekuatan seorang sufi kepada kuasa dan kehendak Allah, sehingga ia merasa tidak berdaya sama sakali tanpa kuasa-Nya. Dalam keadaan demikian seorang sufi benar-benar telah menyaksikan dalam dirinya kuasa Allah. Sang sufi merasa benar-benar tidak berdaya sama sekali tanpanya. Akhirnya sang sufi benar-benar mantap bahwa, ia berbuat dengan Allah, bukan dengan dirinya sendiri.[224]

Tawakal adalah gambaran keteguhan hati dalam menggantungkan diri hanya kepada Allah.[225] Tawakal bersumber dari kesadaran hati bahwa segala sesuatu yang ada di jagat raya ini berada dalam kekuasaan Allah. Ia merupakan buah dari tauhid yang benar, kokoh dan lurus.[226]

---

[221] al-Huseyni, *Risâlat al-Mu'âwanah*, 11

[222] Mir Valiuddin, *Zikir & Kontemplasi dalam Tasawuf,* terj., Bandung, Pustaka Hidayah, 2000, 212-215.

[223] Mir Valiuddin, *Zikir & Kontemplasi dalam Tasawuf,* 12

[224] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 200.

[225] al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* J. IV., 322.

[226] al-Haddad al-Huseyni, *Risalah*, 36.

Tawakal adalah kepasrahan dan penyerahan secara keseluruhan terhadap keputusan dan ketetapan Allah.[227] Ia merupakan rahasia antara hamba dengan Allah.[228]

Menurut Abu al-Hasan Sirr bin al-Muflis al-Saqathi (w. 251 H./865 M.) tawakkal ialah seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri. Sedangkan menurut Syaqiq Ibrahim al-Bakhi (w. 194 H./810 M.) makna tawakal ialah bahwa, hatimu tenang karena yakin pada janji Allah pasti benar. Kemudian, menurutnya, tawakal dapat dilihat dari empat perspektif: tawakal dalam hal-hal harta, jiwa, pergaulan dan hubungan dengan Allah. Tetapi, tawakal kepada Allah sudah mencukupi dari yang lain-lainnya. [229]

Tawakal, bagi Al-Ghazali bermula dari rasa keimanan seseorang. Keimanan yang dimaksud ialah kemampuan melihat tidak adanya wujud hakiki selain Allah yang melahirkan peleburan ke dalam keesaan-Nya (*fanâ' fi al-Tawhîd*). Dalam hal ini sang sufi bagaikan tubuh mati dan tidak berusaha untuk bergerak. Ia membagi tiga tingkatan atau derajat tawakal sebagai berikut: [230]

1. Menyerahkan diri kepada Allah ibarat seseorang menyerahkan perkaranya kepada pengacara yang sepenuhnya dipercayakan menangani dan memenagkannnya. Demikian pula halnya menyerahkan diri kepada Allah dengan penuh keyakinan akan jaminan pemeliharaan Allah sebagaimana seseorang (klien) mempercayakan nasibnya kepada sang pengacara.
2. Menyerahkan diri kepada Allah ibarat seorang bayi menyerahkan diri kepada ibunya. Tidak mengenal, tidak mengandalkan, dan tidak mengharapkan selain ibunya. Seseorang yang mencapai derajat ini akan menghadapkan seluruh jiwa raganya kepada Allah dan menjadikan Allah sebagai andalan satu-satunya.

---

[227] al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf.,* 118.
[228] al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf.,* 119.
[229] al-Sulami, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqâ`t al-Shûfiyah,* Cairo, Dar al-Ma'arif, 1953, 63.
[230] al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* J,. IV., 261.

3. Derajat tertinggi, yakni menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah ibarat janazah di tengah petugas yang memandikannya. Dia melihat dirinya digerakkan oleh ketentuan-ketentuan Ilahi sebagaimana jenazah digerakkan oleh petugasnya. Peringkat tawakal ini melahirkan sikap tak berdoa dan tidak meminta sesuatupun atas keyakinan akan kedermawanan dan kasih sayang Allah. Berbeda dengan peringkat kedua, bayi yang masih menuntut kepada ibunya.

Peringkat ketiga adalah peringkat tertinggi dan merupakan puncak perasaan yang timbul tetapi ia berlangsung hanya sesaat sebab yang bersangkutan pada saat itu ibarat seseorang yang kebingungan tidak tahu apa yang harus dilakukan. Lain halnya dengan peringkat kedua, walaupun dapat berlangsung lebih lama tetapi maksimal dua hari mengingat karakteristik manusia yang cenderung mengandalkan hukum sebab akibat, usaha dan kerja untuk dapat bertahan hidup.[231]

Sebagian sufi mengatakan, tawakal adalah salah satu peringkat bagi orang-orang beriman yang pada dasarnya samar bagi pengetahuan dan sangat sulit dipraktekkan, namun tinggi keutamaannya. Tawakal, menurut al-Sirr al-Saqathi, ialah bahwa seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri.[232] Konsep tawakal yang diajarkan dalam tasawuf, dengan demikian, seirama dengan ajaran jabbari, yakni tawakal tanpa usaha, kesemua nasibnya digantungkan pada takdir dan kehendak Allah semata-mata.[233] Segala-galanya diyakini digerakkan oleh kekuatan langit. Fatalisme memang anak kandung ajaran setiap mistik termasuk tasawuf. Dan puncak penghayatan *ma'rifah* tentu melahirkan filsafat serba Tuhan dan serba gaib. Manusia tidak punya ikhtiar dan gerakan. Segala-galanya digerakkan oleh Allah.[234]

[231] al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* J,. IV., 255.
[232] al-Sullamiy, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqâ`t al-Shuîiyah*, Cairo, 1953, 63.
[233] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* 68.
[234] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* 69.

Ketika seseorang telah mencapai maqam tawakkal, nasib hidup mereka bulat-bulat diserahkan pada pemeliharaan dan rahmat Allah, meninggalkan dan membelakangi segala keinginan terhadap apa saja selain Dia, maka segera diikuti menata hatinya untuk mencapai *maqâm ridhâ'*.[235]

Ridhâ' berarti mendorong seseorang untuk berusaha sekuat tenaga mencapai apa yang dicintai Allah dan rasul-Nya. Namun, sebelum mencapainya, ia harus menerima dan merelakan akibatnya dengan cara apappun yang disukai Allah.[236] Ridha berarti menerima dengan rasa puas terhadap apa yang dianugerahkan Allah. Orang yang telah mencapai maqam *Ridhâ'* akan mampu melihat keagungan, kebesaran dan kesempurnaan Dzat yang memberikan cobaan sehingga tidak mengeluh dan tidak merasakan sakit atas cobaan tersebut. Hanyalah para ahli *ma'rifah* dan mahabbah saja yang mampu bersikap seperti ini. Mereka bahkan merasakan musibah dan ujian sebagai kenikmatan, lantaran jiwanya bertemu dengan yang dicintainya.[237]

Ridhâ' , bagi al-Qusyayri, adalah ketentraman hati terhadap ketentuan dan keputusan Allah. Bagi al-Junayd, *ridhâ'* adalah meninggalkan ikhtiar. Sedangkan Dzu al-Nun al-Mishri, merumuskannya sebagai kebahagiaan hati dalam menerima pahitnya ketetapan dari Allah. Dan Abu Ruwaym, berpendirian bahwa *ridhâ* adalah menerima setiap ketentuan (*qadhâ'*) Allah dengan perasaan senang.[238]

Buah dari *ma'rifah* dan *mahabbah* yang paling mulia adalah *ridhâ'*.[239] Oleh sebagian sufi *ridhâ'* dipandang sebagai maqam terakhir dan hal pertama sesuai dengan ayat al-Qur'an رضي الله عنهم ورضوا عنه.[240] Sikap *ridhâ'* yang ditimbulkan oleh rasa cinta kepada Allah, bagi 'Abd al-

---

[235] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* 69.

[236] al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma',* Mesir, Dar al-Kutub al-Hadîtsah, 1960, 278.

[237] Ahmad Farid, *Tazkîyat al-Nufus,* Bandung, Pustaka Setia, 1989, 166.

[238] al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf,* 120.

[239] al-Kalabadziy, *al-Ta'arruf,* 37.

[240] Arbery, *Op. Cit.,* 98.

Shamad al-Palimbani, merupakan pintu utama untuk memasuki kancah *ma'rifat Allâh*.[241] Puncak *ridhâ'* adalah berada di dalam sifat dan dzat Allah.[242]

Menurut al-Sya'ranî, seorang hamba Allah yang bertobat, zuhud, wara', khawf, dan raja' akan mendapatkan *maqâm* sebagai hasil usaha itu. Maqam akan tetap dialami oleh seorang hamba yang terus menerus bersungguh-sungguh mensucikan jiwanya dan hatinya dari kesibukan hidup duniawi, terus menerus dzikrullah, mengikuti perintah-Nya, tawakkal kepada-Nya, i'tikaf di depan pintu rumah-Nya, ridhâ', dengan qadha dan qadar-Nya, sabar atas cobaan-cobaan dari-Nya, tetap teguh memegang Kitabullah untuk diamalkan dan ia mengikuti petunjuk-Nya.[243]

Semakin tinggi mutu maqam seorang hamba Allah semakin cepat ia merampungkan berbagai maqam dan semakin cepat ia sampai ke ujung perjalanan rohaniahnya. Sebaliknya, semakin rendah mutu maqam seseorang, semakin lambat ia meningkat ke maqam yang selanjutnya, sehingga bukan mustahil sampai akhir hayatnya tidak sampai pada ujung perjalanan yang diinginkannya. Namun demikian, betapapun beratnya maqamat tersebut, menurut al-Sarraj, tidak jarang hamba Allah melakukan perjalanan rohaniah memperoleh hiburan yang menggembirakan dalam bentuk *ahwâl*. *Ahwâl* adalah keadaan yang meliputi hati ataupun perasaan yang terkandung di dalam hati seorang hamba Allah. Keadaan yang dimaksud adalah *murâqabah, qurb, mahabbah, khawf, rajâ', syawq, uns, thuma'nînah, musyâhadah*, dan *yaqîn*.[244]

Maqâm adalah usaha hamba yang sedang menuju mendekati Allah melalui jalan *riyâdhah* yang dibenarkan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Maqam harus dilalui secara bertahap dan berurutan yang dimulai dengan tawbat.[245] *Maqâm* atau *maqâmât* adalah sepenuhnya

---

[241] Shihab, Alwi, *Islam Sufistik,* 116.

[242] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 202.

[243] 'Abd. al-Rahman 'Umayrah, *al-Tashawwuf al-Islâmî Manhâjan wa Sulûkan* Kairo, al-Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th., 56-59.

[244] al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma',* Mesir, Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1960, 66.

[245] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 111.

usaha manusia sedangkan *hâl* atau *ahwâl* adalah pemberian Allah.[246]

Al-Qur'an datang membawa tiga persoalan yang benar-benar baru. Pertama, persoalan hakikat yang riil. Kedua, persoalan kesadaran manusia untuk mempercayai dan mengimani adanya Yang Satu. Ketiga, problem bukti-bukti adanya Yang Satu.

Ibn 'Arabi menunjukkan persoalan pokok al-Qur'an tentang Tuhan dengan membawakan statemen tiga orang khalifah pengganti Rasulullah yakni Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khaththab dan Ali bin Abu Thalib. Ketika ditanya tentang Tuhan, Abu Bakr menegaskan bahwa, "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan sebelumnya". Umar berkata: "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan bersama dengan benda itu". Sedangkan Ali berkata: "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan sesudah itu".[247] Ketiga ungkapan tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa, setiap benda tidak dapat dilihat sepenuhnya kecuali dalam Tuhan dan Tuhan tidak dapat dilihat sepenuhnya kecuali dalam benda.[248]

Pemahaman tentang Allah dan proses penciptaan manusia yang dilakukan filosof dan teolog adalah berbeda dengan pendekatan kaum sufi. Kaum sufi tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah pengetahuan atau *ilhâm* yang dilimpahkan ke dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. Pengenalan dan penghayatan terhadap Tuhan mereka alami melalui tiga tahapan yaitu: tingkatan *wahdah* (penghayatan nama-nama Tuhan), tingkatan *huwîyah* (penghayatan sifat-sifat Tuhan), dan tingkatan *anâniyah* (penghayatan dzat Tuhan).[249] Metode dan pendekatan kaum sufi untuk mengetahui

---

[246] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 112.
[247] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 147.
[248] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 148.
[249] al-'Afifi, *Fi al-Tasawwuf al-Islam wa Tarikhuh,* 86-87.

Tuhan dilakukan dengan jalan *ekstase.*[250] Mereka menggunakan pengetahuannya didasarkan pada *isyrâq* ataupun *al-Hadats al-Sûfî* yang bisa dicapai dengan jalan menekan hawa nafsu dan memperbanyak perenungan-perenungan. Pengetahuan kaum sufi, dengan demikian, adalah pengetahuan yang bersifat *esoteris* dan lazim disebut *ma'rifah*.

Pemahaman yang benar tentang Allah, melalui sifat-sifat-Nya, *af'âl* dan *asmâ'* Allah, dapat mengantarkan seseorang bertemu dan bersatu dengan-Nya. Oleh karena itu, seseorang yang hendak bertemu dan bersatu dengan Allah tidak harus memikirkan dunia luar dirinya tetapi cukup dengan menyelami dirinya sendiri alias *ngaji awak lan ngaji rasa*. Statemen Khalifah Abû Bakr, dijadikan pedoman dasar didalam mencapai maqãm *mukâsyafah*, sebagaimana yang pernah dialami oleh K.H. Muhammad Nuruddaroin.[251]

Ma'rifah adalah penghayatan dan pengalaman kejiwaan. Oleh kerana itu tasawuf memposisikan hati sebagai organ sangat penting karena dengan hati manusia bisa menghayati segala rahasia yang ada dalam alam metafisik dan puncaknya adalah penghayatan *ma'rifah* pada Dzat Allah.[252] *Ma'rifah* adalah inti sari dan kebanggaan tasawwuf karena dasar pemikiran tasawuf tidaklah lain adalah *wahdat al-Wujûd,* penghayatan kesatuan manusia dengan Tuhan atau *fanâ'.*

Manusia sempurna atau al-Insân al-Kâmil merupakan *miniatur* dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagat raya.[253] Ia merupakan cermin dari esensi Tuhan. Jiwanya adalah gambaran *al-Nafs al-Kullîyah*. Kesempurnaannya disebabkan oleh karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat atau nur Muhammad.[254] Allah menampakkan diri pada Nur Muhammad yang mewujud dalam diri para nabi dan wali yang pada puncaknya adalah Rasulullah Muhammad SAW, karena dalam diri beliau ada unsur al-

---

[250] Romdhon, *Op. Cit.,* 52.
[251] Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin, 9 Juni 2003.
[252] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J.III, 2.
[253] ibn 'Arabî, *al-Futûhat al-Makkîyah,* J. I, Beirut, Dâr al-Fikr, t.th., 118.
[254] 'Afifi, *Syarh al-Futûhat al-Makkîyah,* 37.

Haqq (*lâhût*) dan juga unsur al-Khalq (*nâsût*).[255] Ia merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, dan merupakan makhluk paling pertama diciptakan Tuhan. Ruh Muhammad adalah awal dari segala penciptaan dan dialah penampakkan Allah, baik bentuk maupun esensinya.[256] Dialah puncak kesempurnaan kualitas karena ia memantulkan keseluruhan nama dan sifat-sifat Allah secara sempurna. Dialah sebab penciptaan dan sebab terpeliharanya alam semesta.

Disadari bahwa, sejarah masuknya Islam ke Indonesia tidak terlepas dari sejarah peranan tasawuf dan tarekat.[257] Islamisasi Indonesia terjadi pada saat tasawuf dan tarekat menjadi corak pemikiran di dunia Islam. Tasawuf pula yang menjadikan orang Indonesia masuk Islam. Masyarakat Indonesia berpaling pada Islam, saat tarekat mencapai puncak kejayaannya.[258] Pada tahapan selanjutnya pemahaman tentang ajaran Islam bercorak sufistik bergeser menjadi bentuk pemahaman baru yang lebih spesifik kedaerahan.

Pengaruh paham *wahdat al-wujûd* bahkan berhasil sampai pula ke Indonesia, melalui Aceh dengan perantaraan India. Dari Aceh menyebar ke daerah-daerah lain seperti Sumatera Barat, Jawa Barat dan jantung kerajaan Mataram. Bahkan penguasa kerajaan Mataram yang berpusat di Surakarta justru sangat menyenangi dan mempertahankannya sampai dengan sekarang.[259]

Kedatangan Islam ke Nusantara termasuk Jawa Barat dan lebih khusus Cirebon, diakui para ahli sejarah, tidak dapat dilepaskan dari peran ulama-ulama sufi sebagai penyebar ajaran Islam madzhab Ahlusunnah wal Jama'ah, khususnya ajaran tasawuf yang sangat diwarnai pemikiran Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad al-Thusîy al-Ghazâlî. Mereka lazim disebut sebagai Wali Songo, salah satunya adalah Maulana Ssyeikh Syarif Hidayatullah Sulthan Mahmud,

---

[255] al-Jili, 'Abd. al-Karîm, *Op. Cit.* 67 dan 69.
[256] al-Jili, 'Abd. al-Karîm, *Ibid.,* 147.
[257] Hasyimi, A., *Sejarah Kebudayaan Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1989, 258.
[258] Nasution, Harun *Filsafat dan Mistisisme*, Jakarta, UI Press, 1973, 56.
[259] Simuh, *Op. Cit.,* 187.

alias Sunan Gunung Djati. Dialah, salah seorang anggota Dewan *Wali Songo*, kemudian yang dinilai sangat berjasa dalam mengislamkan masyarakat Cirebon, Banten dan Jawa Barat.

Wali Songo, termasuk juga Maulana Ssyeikh Syarif Hidayatullah (putra dari Mawlana Ssyeikh Nûr al-Dîn Ibrâhim bin Mawlana 'Izrail yang menikahi Nyi Mas Lara Santang putri Prabu Siliwangi dari pernikahannya dengan Nyi Mas Subang Kranjang) yang lazim dikenal sebagai Sunan Gunung Djati, memang tidak meninggalkan karya tulis dalam bidang tasawuf atau tariqat dan keislaman pada umumnya. Jejak yang ditinggalkannya terlihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam tulisan para *murid* (siswa, santri tariqat) dalam bahasa Jawa yang disebut *sulûk* seperti pada awal-awal kerajaan Islam Demak. Di Pesantren Raden Fatah (1475 M.) pengajaran ilmu-ilmu keislaman hanya berkisar kepada ajaran-ajaran tasawuf para sunan dengan rujukan utama *Kitâb Sulûk Sunan* (hasil tulisan para wali) dan Kitab *Tafsîr al-Jalâlayn*.[260] Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) dan pengendalian hawa nafsu (*mujâhadah)* sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekatkan diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam rohani ketika jiwa merindukan Allah hingga memperoleh titisan cahaya Ilahi. Hubungan intim dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.[261]

Riyâdhah dan *mujâhadah* adalah perilaku kehidupan spiritual yang tidak dapat dipisahkan dari tradisi komunitas pesantren. Lembaga pendidikan pesantren dan madrasah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air adalah salah satu bukti sejarah tentang kontribusi (*'amal jâriyah*) para wali. Sebagian besar pesantren-pesantren itu menerapkan ajaran tasawuf al-Ghazali dan mengajarkan *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn* dan *Mihâj al-*

---

[260] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, Bhatara, 1982, 257.
[261] Mahmud Yunus, *Ibid.,* 38.

'Âbidîn karya al-Ghazali, sebagai salah satu materi dasarnya.[262] Pemikiran dan praktek-praktek tasawuf tersebut, memberikan kesan kuat bahwa corak tasawuf yang dianut oleh para wali itu adalah tasawuf sunni, yang sangat dipengaruhi pemikiran-pemikiran al-Ghazali.

Namun demikian, yang menarik untuk dicatat adalah bahwa, kebanggaan para penganut dan pengikut Mukasyafah 'Arifin Billah terhadap orsinalitas ajaran yang mereka kembangkan merupakan karakteristik khusus yang dimiliki sebagaimana yang lazim berlaku di lingkungan aliran kerohanian atau kebatinan pada umumnya. Mereka menyampaikan kebijaksaaan para leluhur mereka sebagai *pusaka aji* tanpa "bahan asing". Mereka mempergunakan bahasa pribumi, menghidupkan upacara ritual keagamaan lokal setempat dan bahkan hasil kreasi mereka sendiri serta mewarisi gaya hidup yang telah mereka warisi sejak dulu secara turun temurun.

Kenyataan itu terlihat dari tata cara penataan dan penyelenggaraan sistem pendidikan dan kegiatan dakwah yang dilakukan Mukasyafah 'Arifin Billah. Sebagaimana ilustrasi yang dijelaskan oleh Ustadz Wagimin, bahwa kreasi seni pencak silat yang dimainkan oleh santri-santrinya itu hanyalah sebagai media atau alat dakwah. Lebih jauh, menurutnya, unsur seni dan *ma'rifat Allâh* sepanjang sejarah perkembangan Mukasyafah 'Arifin Billah tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Para pemimpin Mukasyafah 'Arifin Billah, katanya, selalu memposisikan kreasi seni sebagai media untuk *ma'rifat Allâh*.[263]

Mereka memposisikan aspek batiniah pada posisi lebih tinggi dan harus diprioritaskan dari aspek lahiriah. Penghayatan mereka terhadap ajaran agama disampaikan dengan bahasa yang tidak mudah dimengerti karena merupakan pengalaman ruhaniah yang bersifat subjektif.

Lazimnya tradisi masyarakat santri, pesantren ini memiliki tradisi ritual keagamaan pada bulan-bulan tertentu yaitu setiap bulan Syawwal,

---

[262] Abdullah bin Nuh, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten*, Bogor, t.p., 1961, 11-12.

[263] Wawancara dengan Ustdaz Wagimin pada hari Rabu Januari 2003 (20.00 – 23.00 WIB) di Pendopo di Lingkungan Pondok Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah

Rabiul Awwal, Rajab dan Sya'ban. Upacara yang bertempat di bagian dalam Masjid Keramat dan seluruh halaman pendopo pesantren dipadati para pengikut dan pengamal ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah dalam jumlah ribuan. Upacara ritual dilaksanakan selesai shalat 'isya diawali dengan tahlilan dan dilanjutkan dengan pembacaan riwayat hidup K. H. Muhammad Nuruddaroin, puji-pujian kepada Allah dan rasulullah SAW dan berakhir dengan *keramatan* atau pemberian *jimat* ('azimat) berupa buah-buah kepada setiap peserta upacara. *Jimat* itu, menurut Shofiyah (salah seorang kerabat dari besan H. Kombali bin H. Ishak bin H. Muhammad Nuruddaroin) diyakini oleh para pengikutnya sebagai penyebab datangnya berkah pada hasil tanaman baik perkebunan maupun pertanian. [264] Santri dan pengikut ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah sebagian besar dari masyarakat tani yang berasal dari wilayah Kabupaten Indramayu, Subang dan Karawang. Sedangkan pengikut dari penduduk di sekitar pesantren itu jumlahnya sangat sedikit sekali dan masih terbatas pada lingkungan tetangga dekat dan kerabat H. Kombali (penduduk setempat lebih akrab memanggilnya Mama Kom).

Puncak upacara ritual adalah pementasan seni bela diri tradisional khas Cirebon yaitu *kendang pencak* yang dimainkan oleh para santri secara bergiliran. Sedangkan *juru tembang* di belakang layar membacakan isi Bayt 12 secara hafalan dengan irama lagu yang khas dan diwarisi secara turun temurun. Para tamu, undangan dan anggota (jama'ah) terlibat sebagai penikmat pementasan seni *kendang pencak* sebagai bagian upacara ritual. Menurut M. Sahri Arif (Ketua Yayasan Mukasyafah 'Arifin Billah) seni *kendang pencak* itu merupakan sarana penyebaran ajaran H. Muhammad Nuruddaroin, sebagai media mengislamkan masyarakat melalui nyanyian, tarian dan seni bela diri tradisional agar mudah diterima dan dicerna, terutama oleh sebagian masyarakat Karangsari yang memiliki latar belakang kesejarahan sebagai masyarakat *abangan* dan menilai seseorang kyai dari sisi kesaktiannya. Embah (sebutan M. Sahri Arif kepada H. Muhammad

[264] Shofiyah , *Wawancara,* 29 Juni 2003.

Nuruddaroin) selain kyai ia juga seniman. Beliau menghendaki penyebaran agama (Islam) lebih efektif dengan media seni tradisional.[265]

Pelestarian warisan seni tradisional itu, nampaknya akan tetap menjadi pendorong penilaian "lain" masyarakat terhadap Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah. Keadaan demikian juga menyebabkan pesantren dijuluki berbagai macam sebutan oleh masyarakat di sekitarnya. Drs. Ghozali misalnya, salah seorang tokoh masyarakat Desa Bode Lor Kecamatan Plumbon, mengkategorikan Mukasyafah 'Arifin Billah sebagai pondok pesantren seni dan budaya, disamping sebagai lembaga pendidikan Islam. Meskipun, katanya, sekarang sedang menuju ke arah perbaikan akan tetapi label *sambelun* masih tetap melekat di hati masyarakat.[266]

[265] A. Sahri, *Wawancara,* 16 Juni 2003.
[266] Ghozali, *Wawancara,* 20 Juni 2003.

BAB III
TRADISI, KEBATINAN DAN MUKASYAFAH 'ARIFIN BILLAH

A. PEMAHAMAN TENTANG ALLAH

Arus induk dari kebatinan, sebagaimana dikemukakan Rahmat Subagya, mengarah kepada pengalaman mistik mengenai hadirnya Tuhan. Bukan sembarangan pertemuan dengan Tuhan dalam suara hati nurani, melainkan kesatuan dengan Tuhan yaitu *pamoring kawula Gusti*. Tujuan itu dilukiskan sebagai kesadaran diri manusia tenggelam dalam ketuhanan dan kehilangan kepribadiannya sendiri.[267] Manusia mengerjakan sendiri suatu pengalaman yang disebut rohani. Tidak didasari dengan iman, melainkan berdasarkan kepercayaan pada dirinya sendiri. Tidak pula dalam sikap menunggu datangnya rahmat. S*emadhi* kebatinan menyebabkan otomatis rasa kesatuan dengan nilai mutlak dan berakhir pada kesatuan dengan Zat Yang Tertinggi.[268]

Aliran Kebatinan Sapta Dharma (pimpinan Sri Pawenang, SH.) sebagaimana dikemukakan Joesoef Sou'yb, berkeyakinan bahwa, Tuhan adalah Yang Maha Kuasa adalah *Sang Hyang Widi*. Dialah Zat Mutlak Yang Maha Kuasa. *Hyang Maha Suci* bertempat di ubun-ubun yang digambarkan dengan semar dan dia dapat berhubungan dengan Allah Yang Maha Kuasa.[269]

---

[267] Rahmat Subagya, *Kepercaytaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama,* Yogjakarta, Kanisius, 1995, 91

[268] Rahmat Subagya, *Kepercaytaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama,* 82.

[269] Sou'yb, Joesoef *Aliran Kebatinan (Mistik) dan Perkembangannya*, Medan, Rinbow, 1988, 99

B. SIKAP TERHADAP AL-QUR'AN

Kitab Suci al-Qur'an yang mereka imani adalah *sejatining Quran* dan bukannya kitab suci al-Qur'an yang bertuliskan huruf Arab. Kaum kebatinan, sebagaimana dinyatakan Rahmat Subagya, mempergunakan cuplikan-cuplikan dari al-Qur'an dan Kitab Suci tetapi dengan prioritas terbalik.[270] Mereka telah melakukan penafsiran dengan menggunakan kesan hati. Setiap makna dijadikan samar dan berubah maknanya.[271]

Berbeda dengan metode kaum sufi kaum kebatinan tidak mengindahkan kaidah-kaidah bahasa Arab atau ilmu-ilmu lain yang dibutuhkan dalam proses penafsiran al-Quran. Muhammad Nuruddaroin sekalipun tidak sama dengan kaum kebatinan, tetapi ia juga telah melesed dari metode dan pendekatan tafsir para sufi sehingga menghasilkan kesimpulan berbeda dengan tafsir kaum sufi sebelumnya seperti al-Ghazali yang dijadikan pedoman utamanya.

C. PEMAKNAAN SYAHADAT DAN SHALAT

Ngelmu Sejati Cirebon, sebuah aliran kepercayaan/kebatinan yang bersumber pada Sejarah Cirebon yang disimpan oleh keturunan Sultan-sultan Cirebon. Di zaman pendudukan Jepang ajaran ini disebar luaskan oleh Pangeran Aruman atau Sultan Keprabon Cirebon, bangsawan keturunan Sultan Kesepuhan. Ia mengklaim ajarannya sebagai ajaran Tariqat Naqsyabandiyah.[272] Ia disebut juga *Hakekat Sejati* dan *Ngelmu Makripat*.[273]

Syahadat dalam perspektif *Ngelmu Sejati Cerbon* disebut *sahadat jati*. Isi syahadat itu ialah: *"Aku bersaksi tidak ada Tuhan selain Allah dan aku bersaksi, bahwa Muhammad itu utusan Allah. Muhammad cahya-ku, Rasulullah rasa-ku, ya Allah, ya Muhammad, ya aku".* [274] Sedangkan shalat yang dimaksud *Ngelmu Sejati* ialah *salat jati*.

---

[270] Rahmat Subagya, *Op.Cit., 52.*
[271] Rahmat Subagya, 52.
[272] Rahmat Subagya, Ibid., 92.
[273] Rahmat Subagya, Ibid., 95.
[274] Kamil Nartapraja, *Op.Cit.,* 92.

Muhammad Nuruddaroin, dalam hal syahadat, tidak memberikan nama yang khusus sebagaimana *Ngelmu Sejati Cerbon*. Meskipun demikian, kreasi baru berupa penafsiran *khas* kepadanya tetap tidak bisa diabaikan.

Salat jati dalam pandangan *ngelmu sejati* ialah hubungan antara hamba dengan Tuhannya. Salat yang wajib ada lima, yaitu terletak pada mata, telinga, hidung, mulut dan kubul (kemaluan).[275] Kesamaan prinsip pandang dengan Mukasyafah Arifin Billah adalah pada persoalan penafsiran sinkretis terhadap shalat yang dikehendaki syariat Islam. Keduanya berkeyakinan bahwa masing-masing shalat mempunyai tempat khusus dalam anggota tubuh manusia. *Ngelmu sejati* tidak menjelaskan secara rinci posisi masing-masing shalat.

Sedangkan Muhammad Nuruddaroin menjelaskan dengan tegas dan rinci kelima shalat itu mempunyai tempat khusus dalam tubuh manusia yaitu: bagian susu dan bahu untuk shalat Dzuhr, mulut dan hidung untuk shalat 'Ashr, lubang hidung dan mulut untuk shalat Maghrib, telinga dan mulut untuk shalat 'Isya', dan kepala untuk shalat shubuh.

Shalat dan sahadat sejenis itu juga terdapat di dalam Ajaran *ilmu sejati*, yang disebut *sahadat sejati* dan *salat sejati*.[276] *Sahadat sejati* hanya diajarkan kepada orang yang benar-benar bertekad menjadi murid dan diberikan secara rahasia. *Salat sejati* dilaksanakan dengan cara mengheningkan cipta sambil menarik dan menghembuskan nafas menyebutkan *hu* dengan teratur. Waktu menghembuskan nafas menyebut *hu* dan waktu menarik nafas menyebutkan *rip*. Shalat ini dapat dilakukan sewaktu-waktu, menurut keperluan dan kesempatan yang berkepentingan.[277]

---

[275] Kamil Nartapraja, *Ibid.* h. 93.
[276] Kamil Nartapraja, *Ibid.* h. 100
[277] Kamil Nartapraja, Ibid., h. 100.

D. MA'RIFATULLAH

Potensi manusia dimaknai oleh Muhammad Nuruddaroin dengan bahasa simbol khas kedaerahan, dalam hal ini Cirebon. Manusia diyakini memiliki tiga unsur pokok yang harus disempurnakan menjadi "lima sempurna". Manusia sempurna yaitu manusia yang sudah mencapai tingkatan ma'rifatullah, dilambangkan dengan perumpamaan *sambal* yang terdiri tiga unsur poko yaitu: *garam (nafsu muthmainnah)*, *terasi (nafsu lawwâmah)*, dan *cabe (nafsu ammârah).* Manusia bisa mencapai derajat kesempurnannya di dunia ini (dilambangkan dengan *cowet)* bila ketiga unsur itu mampu dibina dengan jalan mujâhâdaþ (di-*uleg).*

Kebatinan pada umumnya dapat dibedakan menjadi tiga tipe yaitu: tipe ethis, kosmis dan pantheistis.[278] Kebatinan tipe pantheistis tidak menjadikan masalah ketuhanan sebagai pusat pemikiran, melainkan manusia. Nisbah *Tuhan-manusia* terutama diperbincangkan dalam rangka mencari daya gaib. Karenanya sifat *antroposentris* adalah dominan.[279]

Mohammad Nuruddaroin diyakini oleh para pengikutnya sebagai sosok wali Allah. Dia telah dikarunia keistimewaan mengetahui Allah ketika hidup di dunia secara langsung dengan rohnya benar-benar suci. [280] Kebatinan sebagai ilmu yang berdasar atas dasar ketuhanan absolut, mengajarkan kenyataan dan mengenal hubungan langsung dengan Allah tanpa perantara.[281]

Kebatinan mengandalkan tiga unsur dalam manusia yaitu: *badan-jiwa-atman, jaba-jero-kadim, naluri-roh-batin, tubuh-jiwa-sukma, alam-budi-gaib*, *pancaindera-akal-hati*, dan sebagainya..[282] Karakter utama kebatinan selalu mengutamakan aspek batin. Agar batin itu berfungsi penuh, unsur-unsur lain harus dikekang dalam fungsinya atau bahkan diberhentikan. Semua yang bersifat lahiriah, jasmaniah, harus dikuasai.[283]

---

[278] Rahmat Subagya, *Op.Cit.,* h. 49.
[279] Rahmat Subagya, 53.
[280] Wawancara dengan Wagimin pada tanggal Senin, 6 Januari 2003.
[281] Rahmat Subagya, *Op.Cit.,* h. 77.
[282] Rahmat Subagya, 48.
[283] Rahmat Subagya, 48.

Muhammad Nuruddaroin justru mempergunakan istilah-istilah yang lazim dipakai yaitu: jasmani, nafs, dan ruh. Ketiga unsur itu kehendak dan keinginannya harus dikendalikan dan bahkan mesti dimatikan. [284]

Mohammad Nuruddaroin hanya mengandalkan hati atau jiwa yang suci, berbeda dengan kebatinan. Baginya seseorang yang dengan hatinya dapat mengenali dzat, sifat dan pekerjaan Allah maka dialah orang yang *'ârif* . Dialah wali Allah dan dialah insan kamil yang sebenarnya. Dia menyatakan :

Barang siapa mengenal Allah
dengan mata hatinya dan perasaan
Dia adalah wali 'arif yang hakiki
dan manusia sempurna yang sejati. [285]

Kemampuan yang diandalkan aliran kebatinan untuk dapat mengenal Dzat Ilahi adalah *Rahsa Jati* yaitu kemampuan intuisi untuk mengenal Dzat Ilahi yang diperoleh terutama dengan jalan meditasi, *samadhi*, tafakur, dzikir, dan yoga.[286] *Samadhi* dilakukan untuk mencapai *eling.* Dengan *eling* orang dapat menerima sabda-sabda Tuhan Yang Maha Kuasa berupa ibarat (*sanepa*), alamat (*sasmita*), ataupun tulisan-tulisan (*sastra jendra hayungrat*). [287]

Hati yang benar-benar bersih dalam pandangan Muhammad Nuruddaroin adalah hati yang terbebas dari segala hawa nafsu melalui jalan *mujâhadah* dan *riyâdhah*. Sebagaimana ajaran mistik pada umumnya, paham kebatinan juga mengajarkan *riyâdhah* dan *mujâhadah* seperti ajaran *Saptadarma* yang dipelopori oleh Hardjosapuro (l. 1910 M.). Ajaran *Saptadharma,* seperti dinyatakan Simuh, mengajarkan agar ruh yang suci bisa kembali berhubungan dengan Allah, harus membebaskan diri perbudakan nafsu-nafsunya dan bisa menguasai nafsu-nafsunya. Pembebasan ruh dari perbudakan nafsu-nafsu ini bisa dicapai dengan *samadhi*.[288]

[284] Nuruddaroin, *Bayt 12*,h. 19.
[285] Ibid., h. 23.
[286] Surahardjo, Y.A, *Op.Cit.,* h. 63.
[287] Simuh, *Op.Cit.,* h. 189.
[288] Simuh, 189.

Samadhi adalah keadaan pikiran yang bisa digambarkan sebagai sebuah konsentrasi lepas dari dunia, di situ orang menjadi terbuka untuk menerima tuntunan Ilahiah dan pada akhirnya penyingkapan misteri kehidupan, pengungkapan asal dan tujuan.[289] Ajaran Makrifat Bratkeswara merumuskan *semadhi* sebagai usaha membebaskan diri dari segala perkara duniawi. Dengan *semadhi* seseorang dapat terbebas dari seluruh dosa dalam hidupnya. Karena itu, ia dapat kembali kepada tuhannya dan mendapat sifat yang sama dengan Allah.[290] Guna mencapai *samadhi* orang harus berlatih mengatasi aspek-aspek lahiriah dengan cara *tapa* (*asketisme*) yang tujuannya adalah penyucian.

Salah satu aliran kebatinan yang terkenal saat ini adalah *Pangestu*.[291] *Pangestu* atau *Paguyuban Ngesti Tunggal* didirikan oleh R. Soenarto (l. 21 April 1899 M.) mengajarkan tujuan hidup yang utama yaitu mencari pengalaman manunggal dengan Tuhan. Adapun jalan agar orang dapat kembali kepada asalnya yaitu Tuhan adalah ia harus membebaskan nafus-nafsunya.[292] Nafsu-nafsu yang dimaksud adalah nafsu *lawwâmah, ammârah, sûfiyah* dan *muthma'innah*.[293] Muhammad Nuruddaroin menganalogikan dengan *garam (nafsu muthma'innah)*, *terasi (nafsu lawwâmah)*, dan *cabe (nafsu ammârah)*.

Tujuan *manunggaling kawula-Gusti* juga dianut oleh ajaran *Sumarah* (didirikan oleh Sukinohartono). Ia mengajarkan laku keprihatinan dan meditasi melalui sujud *sumarah,* sebagai sarana untuk mengadakan hubungan langsung dengan Tuhan atau melalui perantaraan Malaikat Jibril atau ruh-ruh gaib.[294] Titik puncak pengalaman ruhani yang dikehendakinya adalah mengalami *fanâ' al-fanâ'* menurut ajaran tasawuf.[295] Tujuan ma'rifatullah yang dianut Muhammad Nuruddaroin hanya sebatas bertemu langsung dengan Allah dan tidak menghendaki adanya persatuan dengan-Nya.

Wirid hidayat jati juga mengajarkan paham kesatuan antara manusia dengan Tuhan. Paham ini mengajarkan bahwa manusia

---

[289] Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia,* terj., Yogjakarta, LkiS, 2001, 43.
[290] Rahnip, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan dalam Sorotan,* Surabaya, Pustaka Progressif, 1977, 111.
[291] Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa,* Yogjakarta, Hanindita Graha Widia, 2000, 70.

berasal dari Tuhan, oleh karena itu, harus berusaha untuk dapat bersatu kembali dengan Tuhan.[296] Manusia yang sanggup mencapai penghayatan kesatuan dengan Tuhan, seperti dikutip Simuh, akan menjadi orang yang *waskitha* dan menjadi manusia yang sempurna hidupnya. Yaitu orang yang tingkah lakunya mencerminkan perbuatan-perbuatan Tuhan.[297] *Serat hidayat jati* lebih jauh mengajarkan paham yang merupakan gubahan dari ajaran tasawuf yaitu *fanâ' fî Allâh,* yakni tenggelamnya manusia dalam lautan serba Tuhan.[298] Tuhan bersabda, mendengar, melihat, dan berbuat dengan meminjam tubuh dan anggota badan manusia.[299] Tuhan, dengan demikian, adalah menempat dalam diri manusia atau manusia itu sendiri. Jadi Tuhan *immanent of essence* dalam diri manusia.[300]

Tujuan akhir ajaran kebatinan yang ontologinya *pantheisme* adalah bersatu kembali dengan Tuhan baik di dunia ini maupun nanti setelah mati. Sedangkan aliran kebatinan yang animistis tujuan akhirnya dapat berkomunikasi dengan ruh untuk mendapatkan petunjuk sesuai dengan yang diminta.[301]

Intisari dari kebatinan, seperti dinyatakan Y.A. Surahardjo, adalah usaha mencapai Moksha atau Nirwana yang kemudian disebut dengan istilah Jawa *manunggal*.[302] Penganut kebatinan, sebagaimana para penganut paham *emanasi* Tuhan dalam manusia dan alam semesta, adalah ajaran tentang *union-mistic* atau *manunggaling kawula-Gusti,* condong kepada *pantheisme*.[303]

Muhammad Nuruddaroin memandang *ma'rifat Allâh* adalah kedudukan spiritual tertinggi. Melihat Allah dengan mata hati itu

[292] Simuh, *Op.Cit.,* h. 182.
[293] Simuh, 180.
[294] Simuh, 175.
[295] Ibid., h. 176.
[296] Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi terhadap Serat Widi Hidayat Jati,* Jakarta, UI Press, 1988, 282.
[297] Simuh, *Mistik Islam…,* 282.
[298] Simuh, *Mistik Islam…,* 291.
[299] Simuh, *Mistik Islam…,* 293.
[300] Romdhon, Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1996, 74.

diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia oleh siapa pun hamba Allah yang dikaruniai hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniaiwi. *Ma'rifat Allâh* adalah keistimewaan bagi hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fanâ'* dan *baqâ"* *(istighrâq)*. Dalam keadaan demikian, ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya. *Maqâm* itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau *mujâhadah*.

Kerinduan atau kecenderungan jiwa manusia kepada Tuhan dibenarkan agama-agama monotheisme. Tasawuf menyebut kerinduan itu sebagai wujud atau akibat dari rasa cinta mendalam (*hubb)* kepada Tuhan, Dzat Yang Dicintai. Seseorang hamba yang mencintai Tuhan adalah wajar merindukan pertemuan dan bahkan penyatuan dengan Tuhan atau yang dicintainya.

E. MANUSIA SEMPURNA

Muhammad Nuruddaroin memandang dan meyakini bahwa, wali *ma'rifah* yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan *ma'rifat Allâh* dengan mata hatinya. Dialah yang disebut manusia sempurna atau al-Insân al-Kâmil.

Beberapa pengertian tentang *al-Insân al-Kâmil* dalam literatur para sufi lebih menunjukkan kepada pengalaman ruhaniah yang bersifat personal. Dengan berbagai term yang digunakan, mereka mencoba memformulasikan konsep-konsep tasawuf melalui simbol-simbol yang tidak mudah dipahami oleh semua orang.

Berkaitan dengan kesempurnaan manusia, para sufi membagi manusia atas tiga golongan: *pertama*, manusia sempurna adalah manusia yang sudah sampai pada tujuannya (*ma'rifah*). *Kedua*, manusia setengah sempurna, yaitu manusia yang masih dalam perjalanan menuju tujuan *Ma'rifah*. *Ketiga*, manusia yang tak berharga, yakni manusia yang diam, tanpa arah dan tujuan hidupnya.[304]

---

[301] Romdhon, Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan, 123-14.

Dalam kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, pengertian manusia sempurna adalah manusia yang telah mampu menggabungkan makna bâthin dengan makna zhâhir dari keberadaan dirinya. Lebih jauh al-Ghazâlî mengatakan bahwa manusia sempurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara'*-nya. Begitupun sebaliknya, kata al-Ghazâlî, untuk mencapai tingkat *haqîqah*, tidak dengan melampaui batasan-batasan syarî'ah. Manusia sempurna itu, menurutnya, dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.[305] Kesempurnaan jiwanya tersebut terbentuk oleh kesucian jiwanya dengan melalui syarî'ah para Nabi.[306] Jadi, *ma'rifah* tidak bisa diraih tanpa adanya perpaduan dua unsur, yakni syarî'ah dan *haqîqah.*

Kesempurnaan manusia, menurut al-Ghazâlî, juga terkait dengan *al-fadhâ'il* (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan kesempurnaan manusia itu sendiri.[307] *Al-fadhâ'il* yang dimaksud adalah *al-hikmah* (sebagai keutamaaan dari daya akal), *al-syajâ'ah* (sebagai keutamaan daya *ghadhab*), *al-'iffah* (sebagai keutamaan daya *syahwah*) dan *al-'adâlah* (sebagai keseimbangan dari ketiga keutamaan tersebut di atas).[308]

Syarîf 'Alî ibn Muhammad al-Jurjânî menyatakan bahwa *al-Insân al-Kâmil* adalah suatu tema yang unik yang menyangkut tentang masalah sisi *Ilâhiyyah* (keTuhanan) dan sisi *kawniyah* (alam semesta). Tema yang sulit untuk diketahui rahasia-rahasianya. Kecuali oleh orang-orang yang suci jiwanya, yang lepas dari hijâb kegelapan.[309]

---

302 Surahardjo, Y.A., Mistisisme, Jakarta, Paramita, 1983, 31.

303 Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa,* Bandung, Teraju, 2003, 37.

304 Nadvi, Muzaffaruddîn, *Muslim Thought and Its Source*, Lahore, SH. Muhammad Ashrâf, 1953, 65.

305 al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam Muhammad Mushthafâ' Abû al-A'lâ, *Al-Qushûr al-'Awâlî*, Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970, 33.

306 al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, Kairo, Dâr al-Ma'ârif, 1964, 203.

307 Murad Wahbah, dkk., *Al-Mu'jam al-Falsafî*, Kairo, al-Saqâfah al-Jadîdah, 1971, 161.

308 al-Ghazâlî, *Mîzân al-'Amal*, Kairo, Dâr al-Ma'ârif, 1964, 264.

309 al-Jurjânî, Syarîf 'Alî ibn Muhammad, *Al-Ta'rîfât*, Singapura-Jedah, Al-Haramayn, t.th.,38.

Al-Insân al-Kâmil dilukiskan oleh Nicholson sebagai orang yang sepenuhnya dapat mencapai kesatuan dengan dzât Tuhan. Dalam hal ini manusia "serupa" dengan Tuhan. Pengalaman semacam ini dicapai oleh para nabi dan para wali. Oleh karena itu, *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya atribut bagi para Nabi, akan tetapi juga atribut bagi orang-orang pilihan (*khawwâsh*) yang telah mampu meraihnya.[310]

Dalam hal ini al-Ghazâlî menyatakan bahwa apabila seseorang bisa menangkap makna dari simbol-simbol yang diungkapkan para sufi tersebut, maka ia akan mendapatkan makna yang benar. Akan tetapi apabila ia hanya mampu menangkap makna lahiriah dari simbolnya saja, maka ia akan mendapatkan pengertian yang keliru dan jauh dari apa yang dimaksudkan oleh kaum sufi. Para Nabi menurutnya juga menyampaikan risâlah kepada umatnya penuh dengan bahasa simbol (perumpamaan-perumpamaan), karena mereka diberi tugas untuk menyampaikan risâlahnya dengan tingkat kemampuan akal (pengetahuan) kaumnya.[311]

Pengertian *al-Insân al-Kâmil*, dipahami oleh Iqbal menjadi pengertian yang lebih dinamis, karena Iqbal memandang figur Mu<u>h</u>ammad secara komprehensif. *Al-Insân al-Kâmil* versi Iqbal adalah seorang *mu'min* yang mempunyai kekuatan, wawasan, perbuatan dan kebijaksanaan yang mencerminkan akhlak nabawî. Sang *mu'min* menjadi penentu bagi nasibnya sendiri dan secara bertahap mencapai kesempurnaan.[312] Tampaknya Iqbal memandang *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya sebatas pengalaman ruhaniyah *an sich*, melainkan lebih jauh dengan menghubungkannya dalam dinamika sosial. Namun demikian, ada beberapa kesamaan pandangan antara Iqbal dan para sufi terdahulu dalam meletakkan konsep dasar *al-Insân al-Kâmil*, yaitu adanya gerak dan upaya menuju kesempurnaan dan menjadikan Mu<u>h</u>ammad sebagai figur yang ideal.

---

[310] Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticisme*, London, Cambridge, University Press, 1921, 78.

[311]al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid IV, 23.

[312]Feroze Hassan, *The Political Philosophy of Iqbal*, Lahore, Published United, ltd., 1970, 103-104. Johan Effendi, "Adam, Khudi dan Insân Kâmil: Pandangan Iqbal tentang Manusia" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil: Konsepsi menurut Islam*, Jakarta, Grafiti Press, 1987, 25.

Mu<u>h</u>ammad Yûsuf Mûsa menyimpulkan pengertian *al-Insân al-Kâmil* dalam pandangan para sufi adalah, bahwa *al-Insân al-Kâmil* adalah makrokosmos, jiwa dan sebab dari semua yang ada, yang kepadanya Allah ber-*tajallî* dengan segala kesempurnaan sifat-Nya, ia mampu mencapai *ma'rifah* secara sempurna. Oleh karena itu ia layak disebut sebagai bayangan dan *khalîfah* Allah di bumi.[313]

Kedua, aliran *wujûdîyyah*, alam tercipta melalui emanasi. Tuhan menciptakan alam bukan hanya untuk melihat diri-Nya, akan tetapi juga memperlihatkan diri-Nya.

Ketiga, aliran *Syuhûdîyyah*, yang beranggapan bahwa Tuhan dan makhluk (yang diciptakan) sebagai dua dzât, Tuhan adalah dzât yang ada/nyata (*reality*) sementara makhluk adalah dzât yang tidak nyata (*unreality*). Kesempurnaan berada dalam dzât Tuhan sedangkan ketidak-sempurnaan melekat pada makhluk. Aliran terakhir ini terdapat pula dalam bagian-bagian tertentu dari pemikiran tasawuf al-Jîlî[314] dan juga al-Ghazâlî.

Pengertian *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Jîlî adalah merujuk pada satu substansi yang memiliki dua eksistensi: *pertama,* eksistensinya yang bersifat universal. Dalam penjelasannya, al-Jîlî berangkat dari teori penciptaan alam yang menyatakan bahwa alam ini ada (*mawjûd*) sebagai akibat dari *tajallî* rû<u>h</u> Tuhan yang diistilahkannya dengan term *<u>H</u>aqîqah Mu<u>h</u>ammadîyyah*. Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Tuhan dan mendapatkan *tajallî* rû<u>h</u> Tuhan, yakni *<u>h</u>aqîqah Mu<u>h</u>ammadîyyah.* Pandangan al-Jîlî tersebut didasarkan kepada <u>h</u>adî<u>s</u> Nabi yang mengatakan bahwa: خلق الله ادم على صورة الرحمن (Allah menciptakan Adam dari bentuk [citra] Tuhan); خلق الله ادم على صورته (Allah menciptakan manusia [Adam] dari bentuk-NyaJadi, Manusia (*al-Insân al-Kâmil*) dalam hal ini dipahami sebagai makhluk yang memiliki nilai-nilai ketuhanan (*al-<u>H</u>aqq*). Dalam arti manusia tersebut mempunyai sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat Tuhan seperti *<u>H</u>ayy* (Hidup), *'Âlim* (Mengetahui), *Qâdir* (Kuasa), *Murîd* (Berkehendak),

---

[313] Mûsa, Mu<u>h</u>ammad Yûsuf, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, Beirût, Dâr al-Fikr, 1978, 266.

[314]Khan Shahib Khaza Khan, *Studies in Tasawuf*, Delhi, Idârah Adabiyyah, 1978, 5-7.

Samî' (Mendengar), *Bashîr* (Melihat) dan *Mutakallim* (Berbicara).[315]

Kedua, eksistensi *al-Insân al-Kâmil* yang merujuk pada pengertian individual. Dalam hal ini al-Jîlî menunjuk diri Mu<u>h</u>ammad SAW sebagai *al-Insân al-Kâmil* yang mutlak, yang dalam dirinya bertengger *<u>H</u>aqîqah Mu<u>h</u>ammadîyah*, selanjutnya *<u>H</u>aqîqah* tersebut ber-*tajallî* dalam diri para wali pada kurun waktu berikutnya.

Al-Insân al-Kâmil versi al-Jîlî tersebut di atas dapat penulis deskripsikan sebagai satu titik yang mempunyai dua garis; garis *vertikal* sebagai eksistensi universal yang berhubungan dengan dzât Tuhan dan garis *horizontal* sebagai eksistensi yang berhubungan dengan manusia yang *kâmil* (sempurna) yang terdiri atas para nabi dan para wali.

Untuk mencapai *maqâm* manusia sempurna, menurut Ibn 'Arabî, adalah melalui *takhalluq*, yakni menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri manusia yang berbentuk potensional menjadi aktual. *Takhalluq* ini -menurutnya- telah dicontohkan dengan sempurna oleh Nabi Mu<u>h</u>ammad saw.

Takhalluq adalah jalan menuju Tuhan yang melahirkan akhlaq yang mulia. *Takhalluq,* menurut Ibn 'Arabî, identik dengan tasawuf. Ia menyatakan bahwa *"Berakhlaq dengan akhlaq Allah adalah tasawuf".*[316]

Konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dibentangkan oleh Ibn 'Arabî di atas sampai pada suatu kesimpulan bahwa hanya ada satu wujud hakikat yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh bisa menampakkan wujud Tuhan.

Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna) merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Karena ia mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan. Kemampuannya tersebut disebabkan Tuhan telah menciptakannya menurut *shûrah*-Nya yang ada dalam bentuk potensialitas. Manusia sempurna mengubah gambar Tuhan dalam potensialitas menjadi gambar Tuhan dalam aktualitas.

---

[315] al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il,* Beirût, Dâr al-Fikr, tt., Juz II, 75-76.

[316] ibn 'Arabî, *al-Futû<u>h</u>at*, J.II, 267.

Uraian-uraian tentang pandangan *al-Insân al-Kâmil* yang dikemukakan oleh Ibn 'Arabî di atas, dalam beberapa hal terdapat kesamaan dengan konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dipaparkan oleh al-Jîlî. Di antara kesamaan-kesamaan tersebut adalah sebagai berikut: *Pertama*, Manusia sempurna adalah cermin bagi Tuhan, Ibn 'Arabî menyebutnya *shûrah*.[317] *Kedua*, manusia sempurna adalah akumulasi dari segala hakikat wujud. Hakikat wujud tersebut terdiri dari hakikat wujud *'ulyâ* (tinggi) dan *suflâ* (rendah).[318] *Ketiga*, Kedudukan manusia sempurna -menurut keduanya- sebagai *khalîfah* Tuhan di bumi.[319] *Keempat*, keduanya sepakat, bahwa sosok manusia sempurna yang paling sempurna adalah Nabi Mu<u>h</u>ammad saw; Kedudukannya sebagai *al-Insân Kâmil* yang universal, ia adalah wujud yang pertama ada dan kekal selama-lamanya, dan ia akan ber-*tajallî* dalam berbagai bentuk sepanjang zaman.[320]

Beberapa rumusan para sufi tentang di atas, jelas-jelas memberikan kesan bahwa pemahaman Nuruddaroin tentang *al-Insân al-Kâmil* atau manusia sempurna atau sama sekali tidak merujuk kepada salah satu pendapat mereka. Nuruddaroin cenderung mengambil dan mempergunakan istilah atau terminologi yang terlanjur populer di dunia tasawuf. Sementara pemahaman terhadap esensinya sama sekali tidak dipaparkan.

---

[317]ibn 'Arabî, *Fushûsh al-<u>H</u>ikam,* 48; Bandingkan dengan *al-Insan al-Kamil,* Juz ll, J.II, 75.
[318]*al-Insan al-Kamil,* J.II, 75, ibn 'Arabî, *al-Futû<u>h</u>at*, 50.
[319]al-Jîlî, *al-Insan al-Kamil,* Juz ll, 72; Bandingkan dengan ibn 'Arabî, *Al-Futû<u>h</u>ât*, J. V, 359.
[320]al-Jîlî, *al-Insan al-Kamil,* Juz ll, 359

BAB IV
MENCARI AKAR RUJUKAN SUFISME LOKAL

A. PENGANTAR

Pengaruh tasawuf al-Ghazali sangat terasa begitu juga terhadap ajaran Muhammad Nuruddaroin di Cirebon. Hal ini tampak tidak saja karena ia menjadikan karya-karya al-Ghazali sebagai rujukan pokok. Sejak masa awal perintisannya, ketika pulang dari menunaikan ibadah haji pada tahun 1909 M., Muhammad Nuruddaroin mengaku membai'at dirinya di Jabal Qubays dan menamakan ajarannya dengan sebutan *Tharîqah Ghazâlîyah*. Karena seluruh perilaku suluknya didasarkan pada kitab karya al-Ghazali.

Muhammad Nuruddaroin tidak mengikatkan dirinya dengan tariqat tersebut atau tariqat-tariqat yang lazim dan diakui keabsahannya (*mu'tabarah)* di Indonesia. Ia lebih suka mengubungkan dirinya langsung dengan Abu Hamid al-Ghazali, yang diakuinya sebagai salah seorang *walî al-Quthb*. Meskipun, dalam persoalan berguru tariqat, pendiri Mukasyafah 'Arifin Billah ini sebenarnya memiliki jalur atau ikatan perguruan dengan tariqat-tariqat yang lazim dianut dan dikenal di kalangan masyarakat Cirebon seperti tariqat Qadiriyah wan Naqsyabandiah dan Syattariah. Di Desa Randu Bawa (Kuningan), ia berguru tariqat Syattariah kepada K. Damsuqi. Ia juga berlajar dan memperoleh ijazah tariqat Qadiriyah dari seorang kyai ahli tariqat bernama K.H. Abdullah Tegalgubug Arjawinangun Cirebon. Namun demikian, dalam hal ini, tidak diperoleh kejelasan adanya keterikatan (*sanad*) yang utuh antara Mukasyafah 'Arifin Billah dengan Syeikh Muhyi, ataupun Syeikh Tolhah Kalisapu Cirebon (w. 1908 H.).

Syeikh Ahmad Hasbullah bin Muhammad (Madura), Syeikh Tholhah (Cirebon), dan Syeikh Abdul Karim (Banten) adalah tokoh-tokoh yang paling berjasa dalam penyebaran Tariqat Qadiriyah wan Naqsyabandiah di Indonesia, terutama di Pulau Jawa dan Madura. Ketiganya adalah khalifah Syeikh Khathib Sambas (w. 1875 M.).[321] Syeikh Tholhah adalah guru utama Tariqat Qadiriyah wan Naqsyabandiyah di wilayah Cirebon dan Priangan Timur. Salah satu muridnya yang terkenal dan diangkatnya sebagai khalifah untuk wilayah Jawa Barat bagian tengah dan timur, adalah Syeikh Abdullah Mubarok bin Nur Muhammad alias Abah Sepuh (w. 1956 M.), ayah dari Syeikh Shahib al-Wafa Tajul Arifin (Abah Anom), pemimpin Pesantren Suryalaya Tasikmalaya.[322]

B. IHWAL JATI DIRI MANUSIA

Di kalangan para sufi, manusia mempunyai arti penting sebagai pusat kosmos atau gambaran mikrokosmos. Setiap diri manusia menyandang gelar terhormat sebagai *khalîfah fî al-Ardh*, wakil atau utusan Allah di bumi. Oleh karena itu, sufi menganggap bahwa pada diri manusia dapat ditemukan ayat-ayat kekuasaan Allah. Dengan mengkaji diri inilah selanjutnya manusia dapat mendekatkan diri (*qurb*) dengan Allah.

Arifin Billah memandang manusia dengan melalui pendekatan kedaerahan khas lokal Cirebon. Manusia dilambangkan sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki potensi dasar seperti halnya bahan sebuah *sambel*, yaitu *garam, terasi* dan *cabe, cowet* dan *uleg*. Untuk dapat menjadikannya sempurna maka, lazimnya sebuah *sambel* harus diolah dengan cara *diuleg* dalam sebuah wadah yang disebut *cowet*. Setiap bayi diyakini tercipta dari unsur *mani lanang* (sperma laki-laki) dan *mani wadon* (sperma perempuan) serta ruh yang akan menjadi sempurna di dalam rahim seorang ibu berkat siraman seorang ayah.

---

[321] Kahmad, Dadang, *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern*, Bandung, Pustaka Setia, 2002, 100.

[322] Kahmad, *Tarekat ....,* 103-104.

Manusia dilahirkan ke dunia (*cowet*) dengan membawa tiga unsur dasar berupa nafsu *ammârah* أمارة (*cabe*), *lawwâmah* لوامة (*garam*) dan *muthma'innah* مطمئنة (*terasi*) yang harus mendapatkan pembinaaan (*diuleg*). [323]

'Arifin Billah mengakui dan melestarikan ajaran al-Ghazali tentang tiga tingkatan jiwa (*nafs*) manusia (*ammârah, lawwâmah* dan *muthma'innah*) yang berakhir dengan ketentraman dan kemantapan menerima segala keadaan yang dihadapi dalam hidup ini. Menurut al-Ghazali, sebelum mencapai derajat *muthma'innah*, jiwa manusia mempunyai dua tingkatan. Pertama, disebut *al-Nafs al-Lawwâmah* yaitu jiwa yang menyesali diri sendiri. Kedua, *al-Nafs al-Ammârah* yaitu jiwa yang selalu menyuruh berbuat keburukan dan kejahatan.[324]

Jiwa yang dimaksud al-Ghazali adalah makhluk spiritual rabbani yang sangat halus (*lathîfah rabbanîyah*) yang menjadi hakikat manusia.[325] Jiwa itulah yang mengetahui Allah, mendekati-Nya, berbuat untuk-Nya, berjalan menuju kepada-Nya, dan menyingkapkan apa yang ada pada dan di hadapan-Nya. Jiwa itulah yang akan diterima oleh Allah .[326]

Pembinaan yang dimaksud adalah pembinaan sebagaimana yang dilakukan para ulama sufi, yakni dengan mengolah dan mengendalikan nafsu yang akan merintangi dan menghalangi kesempurnaan manusia sebagai hamba dan khalifah Allah yang harus kembali ke asalnya, Dzat Yang Maha Suci. Maka, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan *tawbah nasûhâ.* Taubat ini harus dilakukan dalam keadaan *khalwah* selama enam tahun. Tawbat, dalam salah satu kitab rujukan pokok Mukasyafah 'Arifin Billah, *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ` wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syeikh*, diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan, yaitu tawbat orang kafir, tawbat orang fasiq dan tawbat orang mu'min. Tawbat orang

[323] Ibid., h. 30..

[324] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Semarang, Usaha Keluarga, t.th., J. III, h. 4.

[325] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* 3.

[326] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* 2.

mu'min dibagi menjadi *tawbah khâsh* dan *tawbah khawâsh al-khawâsh*. Tawbat yang terakhir adalah tawbat para wali. Tawbat itu dilakukan dengan cara membaca istighfar sebanyak 70 kali dalam sehari, berpuasa selama tiga hari berturut-turut, shalat tawbat sebanyak dua rakaat, serta menghilangkan segala sesuatu selain Allah dari dalam hati.[327] Tawbat tersebut dilakukan dengan cara berkhalwat. Sebelum melakukan *khalwah* hendaknya seseorang mempersiapkan diri dengan kemantapan dalam laku *zuhud* dan *yaqîn 'alâ Allâh*. Diharapkan manusia dapat mendekati dan merasa dekat dengan Allah.[328]

C. MAQOM *FANA' - BAQO'*

Konsepsi kedekatan (*qurb*) dengan Allah melahirkan perspektif yang berbeda di antara para tokoh sufi. Nuanasa perbedaan itu kemudian mengambil bentuk atau jargon yang berbeda-beda, misalnya ada yang megambil istilah *ittihâd, fanâ' dan Baqâ', hulûl* dan *ma'rifah*.[329] Bagi al-Ghazali, konsep *qurb* bukan berarti *ittishâl*, ataupun *hulûl*. Keduanya dianggapnya sebagai paham yang sesat.[330] Metode yang dapat ditempuh oleh seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah, sebagai diajarkan Hamzah Fansuri, dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, ia berusaha menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya sehingga yang muncul hanyalah sifat-sifat Allah. Inilah yang dimaksud dengan *fanâ' Shifat al-'Âbid fî Shifat Allâh Ta'âlâ*. Kedua, ia berusaha menghancurkan perasaan dan kesadaran akan adanya alam, bahkan dirinya juga, sehingga ia tidak lagi melihat, kecuali wujud Allah semata.[331]

Nuruddaroin memandang bahwa *maqâm* sebagai kedudukan spiritual tertinggi adalah *ma'rifat Allâh* dengan mata hati (*bashîrah*).

---

[327] al-Naqsyabandi, Ahmad, *Jâmi' al-Ushûl fî al- Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfhim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th., 16,

[328] al-Naqsyabandi, *Jâmi' al-Ushûl* , 9.

[329] Nasution,, Harun *Falsafat dan Misticisme,* Jakarta, UI-Press, 1992, 78.

[330] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* J. II, 246.

[331] Yunus, Abd. Rahim, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, Jakarta, INIS, 1994, 55.

Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikarunia hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniaiwi. *Ma'rifat Allâh* dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fanâ'* dan *baqâ' (istigrâq)* di mana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya.

Ma'rifat, menurut bahasa, adalah mengetahui dan menyakini nama-nama dan sifat-sifat Allah.[332] Ibn 'Arabiy mengkalsifikasikan tiga kelompok pendaki (*salik*) ma'rifat sebagai berikut :[333]

1. Kelompok shufi yaitu mereka yang mempergunakan kekuatan hatinya dalam mendaki ma'rifat;
2. Kelompok Failosof dan Ahli Kalam (mutakllimin) yaitu kelompok yang mempergunakan akal atau rasio dalam mendaki ma'rifat;
3. Kelompok mu'min kebanyakan. Mereka inilah yang selalu mengambil dan mengikuti apa-apa yang disampaikan oleh para nabi Allah.

Al-Tustariy, membagi ma'rifat kedalam dua klasifikasi pokok yaitu : [334]

1. Ma'rifat yang bersifat fitrah yaitu ma'rifat yang dimiliki oleh setiap manusia. Ma'rifat in tidak dapat mengantarkan seseorang kepada maqâm yaq)n.
2. Ma'rifat yang diperoleh dari proses pembelajaran melalui kegiatan merenung (*nadzr*). Ma'rifat inilah yang dapat mengantarkan kepada maqâm yaq)n dan karenanya hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu.

D. *MUSYAHADAH*

Maqâm itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau *mujâhadah*. Menurut Ibn 'Arabi, dalam menempuh *maqâmât,* sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujâhadah* dan

[332] ibn 'Arabiy, *Fushush al-Hikam,* 91.
[333] ibn 'Arabiy, *Fushush al-Hikam,* 149.
[334] ibn 'Arabiy, *Fushush al-Hikam,* 73.

riyâdhah yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu *maqâm* itu dilalauinya dan sampailah ia pada *maqâm* puncak, yaitu *ma'rifat Allâh.* [335]

Tahap penyaksian, *musyâhadah* atau *syuhûd*, menurut al-Banjari, menunjuk pada peringkat terakhir dari peringkat tawhid yang berhasil dicapai seorang sufi yang telah mencapai *ma'rifah*, yakni *tawhîd dzât*. Dalam keadaan demikian seorang hamba benar-benar menyaksikan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Allah . Ketika itu, perasaan hamba segera *fanâ'* (sirna) dalam ketuhanan, yang segera diganti dengan perasaan *baqâ'* (kekal) bersama-Nya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat *jamâl* dan *jalâl* Allah.[336] Sementara 'Arifin Billah meyakini dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar-benar terbuka (*inkisyâf*) dan merasa benar-benar dekat dengan Allah. Tingkat keimanan atau tawhidnya sudah benar-benar puncak, yaitu tingkat iman *Haqîqat al-Yaqîn,* yang dalam term al-Banjari disebut *tawhîd Dzât*.

Ibn 'Arabi memandang *maqâm fanâ`* dan *baqâ`* adalah *maqâm* terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai *maqâm* sebelumnya.[337] Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. *Fanâ`* dan *baqâ`* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fanâ` Shîfat al-Haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqâ`*) di dalam kesadarannya ialah wujud Yang Mutlak.[338] Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat *fanâ`* yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanya Dzat Allah.[339] Dalam proses kembali ke asal, *fanâ`* dan *baqâ`*, dalam pandangan Ibn 'Arabi, seorang sufi harus memulai dengan perjalanannya menuju *tajallî* perbuatan-perbuatan *(tajallî al-af'âl)* dengan memandang bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala

---

[335] ibn 'Arabi, *Futûhât al-Makkîah,* Beirut, Dar al-Fikr, t.th., J.II, 384-385.
[336] al-Banjari, Muhammad Nafis *, Durr al-Nafîs,* Singapura, Haramain, t.tp., 23-24.
[337] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hikam wa Ta`liqat 'alayh,* Isknadriyah, t.pn, 1946, 366-367.
[338] Nichlosn, R.A., *Fî al-Tasawuf al-Islâmi wa Târikhih,* ed. Afifi, Cairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969, 23-25.

perbuatannya senantiasa terkendali di bawah kodrat Allah. Setelah itu, ia pun melintasi *tajallî* nama-nama dimana ia mendapat sinar dari asma Allah. Dalam taraf ini sufi memandang Dzat Allah sebagai pemilik nama-nama yang hakiki adalah Dzat Yang Maha Suci. Dengan demikian, satu demi satu dari nama-nama Allah itu memberikan pengaruh kepadanya.[340]

Menurut al-Ghazali, yang diperoleh seorang hamba dari nama-nama (*asmâ'* Allah) adalah *ta'alluh* (penuhanan) yang berarti bahwa hatinya dan niatnya karam di dalam Allah, sehingga yang dilihatnya hanyalah Allah.[341] Keyakinan Mukasyafah 'Arifin Billah bahwa, guru-guru mereka sebagai *wâlî al-Quthb* yang dapat *musyâhadah* (bertatap muka secara langsung dengan Allah) ketika di dunia, pada dasarnya merujuk pada paham al-Ghazali yang termaktub didalam karyanya, yang menjadi sandaran pokok ajaran *Mukâsyafah* 'Arifin Billah.

Menurut al-Ghazali, *musyâhadah* atau dalam tasawuf disebut *fanâ'* merupakan derajat paling tinggi di mana seorang hamba melihat hanya satu wujud.[342] Kemudian, sufi memasuki *tajallî* sifat-sifat, di mana ia diliputi oleh sifat-sifat Allah. Dalam taraf ini sufi merasakan dirinya *fanâ'* di dalam sifat-sifat Allah, sehingga sifat-sifat dirinya sendiri dirasakannya sudah tidak ada lagi. Taraf tertinggi yang dicapai oleh sufi ialah ketika ia berada pada *tajalli Dzat*. Pada taraf ini sufi merasa dirinya sirna di dalam Dzat Yang Maha Mutlak sepenuhnya.[343]

Mukasyafah 'Arifin Billah yang menyandarkan diri sepenuhnya kepada tasawuf al-Ghazali dan tidak sepaham dan menolak ajaran penyatuan manusia dengan Allah (*ittihâd*-nya al-Basthami, *hulûl*-nya al-Hallaj, dan *wihdat al-wujûd*-nya Ibn 'Arabi) sebagai puncak *ma'rifah*. Ia membatasi diri hanya sebatas pada *fanâ`* dalam arti lenyapnya akhlak tercela dan *baqâ`* dalam arti kekalnya akhlak terpuji seseorang hamba yang menuju Allah. Ia mengakui dan melestarikan ajaran al-Ghazali

---

[339] Nichlosn, *Fî al-Tasawuf al-Islâmi wa Târikhih,* 173.
[340] ibn 'Arabi , *Fushûh al-Hikam,* 56-70.
[341] al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Maqâshid al-Asnâ,* Cairo, Dar al-Fikr, 1322, 38.
[342] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',*J. IV, 244.
[343] ibn 'Arabi , *Fushûh,* 70-72.

yang memandang bahwa tingkat *ma'rifah* tertinggi yang harus dicapai seorang sufi adalah memandang Allah secara langsung dengan mata hati yang telah bebas dan bersih dari segala noda dan godaan duniawi.

Mistisisme, sepanjang masa dan di seluruh dunia, pada dasarnya sama sekalipun ia dimodifikasi oleh lingkungan khusus dan agama tempat ia bertumpu. Tetapi, akan tetap dijumpai adanya kemiripan yang sangat dekat dan bahkan banyak ciri ungkapan verbalnya memiliki persamaan. Maka, tidaklah heran jika didapati bahwa, ajaran kesatuan wujud yang menduduki tempat sentral dalam tasawuf.[344]

Adanya pengaruh al-Ghazali yang berakar kuat dalam pemikiran tasawuf Wali Songo, terutama disebabkan oleh pencarian tarekat yang mereka jalani,[345] tampaknya menjadi ciri khas dan karakter ajaran tasawuf atau tarekat yang dianut *Mukâsyafah* 'Arifin Billah. Mereka menamakan ajarannya dengan sebutan *Tharîkah Ghazalîyah* karena seluruh ajaran itu didasarkan kepada kitab-kitab karya al-Ghazali, terutama *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Minhâj al-'Âbidîn.* Secara konseptual, penamaan dengan *Tharîqah Ghazâlîyah* dapat dibuktikan di dalam sebuah kitab yang dijadikan rujukan *Mukâsyafah* 'Arifin Billah, yakni *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ`*. Di dalam kitab itu disebutkan beberapa nama tariqat beserta sumber rujukan utamanya, seperti: *al-Naqsyabandîyah, al-Qâdirîyah, al-Syâdzilîyah, al-Rifâ'îyah, al-Ahmadîyah, al-Dasûqîyah, al-Akbarîyah, al-Mawlâwiyah, al-Kubrâwiyah, al-Suhrâwardîyah, al-Khalwatîyah, al-Ghazâlîyah, al-Rûmîyah*, dan *al-Sa'dîyah*.[346]

Menurut Mukasyafah 'Arifin Billah, keadaan *fanâ`* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja rûh *rabbâni*-nya sedang *sebah* (menghadap Allah). Oleh al-Ghazali dimaknai sebagai *fanâ`* dari diri sendiri yang membuat seseorang yang mengalaminya berada pada taraf ketika dia tidak membuka pandangan kecuali hanya

[344] Nicholson, *Op.Cit.,* 384.
[345] Shihab, Alwi, *Islam Sufistik ,* 19.
[346] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 2-3.

Allah yang dirasakan hadir. Bahkan, berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut *fanâ` al-Nafs* dan ilmu hakiki.[347]

E. *KASYF/INKISYÂF*

Pengikut Muhammad Nuruddaroin meyakini bahwa ilmu ilham atau ilmu *kasyf* merupakan ilmu yang tidak diperoleh dengan melalui belajar, melainkan diterima secara langsung dari Allah dari *Lawh al-Mahfûzh.* Ilmu *mukâsyafah* ini diperoleh seseorang langsung dari Allah dan berisikan ajaran yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad. Karenanya, ia tidak bertentangan dengan Islam. Ilmu ini hanya mungkin dimiliki oleh seseorang yang telah mengalami *fanâ',* karena dia telah mencapai derajat wali Allah . Wali Allah dikaruniai ilmu *mukâsyafah*. Bagi al-Ghazali, ilmu ini merupakan karunia Allah bagi para wali-Nya. Tetapi sama sekali ilmu tidak bisa diperoleh dengan jalan belajar (*ta'lîm*), melainkan karena kesungguhannya dalam laku zuhud dan kebersihan hatinya dari segala yang berkaitan dengan kehidupan duniawi.[348] Ia menegaskan bahwa, jenis ilmu tersebut diperoleh karena dua jalan utama, yaitu jalan *Mujâhadah* dan *riyâdhah* dengan cara membersihkan hati dari segala ikatannya dengan kehidupan duniawi dan mendalamkan cinta kepada *al-Khâliq*. Karena rahasia-rahasia alam *malakût*, katanya, terhalang atau tertutup bagi hati yang didalamnya terdapat kecenderungan terhadap hal-hal yang bersifat duniawi.[349]

Menurut al-Ghazali, *kasyf* merupakan kebalikan dari pembuktian rasional menurut para teolog ataupun filosof, dimana pikiran bergerak dari suatu pengertian menuju pengertian lain, atau dari premis-premis menuju konklusi. Bagi para sufi, pengetahuan itu laksana cahaya yang dilimpahkan Tuhan ke dalam hati, bukan sebagai hasil belajar, pengkajian, ataupun penulisan buku-buku, tetapi merupakan buah dari sikap *zuhud* terhadap dunia, menghindarkan diri dari hal-hal yang

---

[347] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* 256.

[348] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. III, h. 18.

[349] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. III, *Kitâb Jawâhir al-Qur'an wa Durarûh,* Beirut, Dar al-Fikr, 1998, 26.

berkaitan dengannya, membebaskan hati dari berbagai pesonanya, dan menerima dengan sepenuh hati.[350] Barangsiapa menjadi milik Allah, niscaya Allah adalah miliknya. Setiap hikmah muncul dari hati dengan keteguhan beribadah melalui *kasyf* dan ilham, bukan melalui belajar.[351]

Al-Kasyf adalah pengetahuan terhadap makna-makna yang tersembunyi dan hal-hal yang hakikat. Pengetahuan ini identik dengan perasaan ketuhanan yang mengalir di dalam diri seseorang dan mempengaruhi jasadnya, sehingga tangannya memiliki kekuatan, lidahnya memiliki kemampuan menundukkan orang lain, kakinya senantiasa berjalan dan melangkah ke arah yang benar, pandangannya tidak terhalang oleh sesuatu, dan pendengarannya dapat menangkap suara-suara yang ada di alam semesta ini. Dengan demikian, pada diri seseorang, secara lahir tercermin sifat-sifat *al-Haqq* sedangkan sifat-sifatnya sendiri tenggelam dalam sifat-sifat itu.[352]

Namun demikian, tidak ada yang dapat mencapai pengetahuan tentang rahasia-rahasia ketuhanan itu kecuali orang-orang tertentu yang secara langsung menerimanya dari Allah.[353] Pengetahuan itu merupakan pengetahuan yang berada di atas pengetahuan biasa, yakni ilmu syari'at dan juga ilmu hakikat, yakni pengetahuan yang diberikan hanya kepada orang-orang tertentu saja dan merupakan ajaran *bâthinîyah*, yang menjadi inti syari'at.

Mata manusia tidak sanggup melihat cahaya Allah karena terlalu terang, laksana kelelawar disiang hari tidak bisa menatap cahaya matahari lantaran terlalu terang tidak sesuai dengan kemampuan mata kelelawar. Maka, yang bisa menangkap dan menghayati Dzat Allah (*kasyf*) adalah mata hati yakni jiwa manusia. Maka, perjuangan yang mula-mula ialah berusaha menguasai dan mengendalikan nafsu-nafsu syahwat (*lawwâmah*) dan *gadhab* agar bisa hidup sebagai hamba Allah, yakni berusaha mem-*fanâ'*-kan sifat-sifat tercela dan menghiasi diri

[350] al-Ghazali, Abu Hamid , *Ihyâ',* J. III, 18.
[351] al-Ghazali, Abu Hamid , *Ihyâ',* J. III, 22.
[352] al-Jurjani, *Kitâb al-Ta'rîfât*, Singapura, al-Haramayn, t.th., 183.
[353] al-Jiylî, 'Abd al-Karim bin Ibrahim , *al-Insân al-Kâmil*, Cairo, Maktabah Zahran, 1999, 117.

dengan sifat-sifat terpuji. Sesudah itu baru kemudian memasuki pintu kedua, yaitu pensucian jiwa dari selain Allah .[354]

F. KEKUATAN *DZIKRULLAH*

Fanâ' fî Allâh, dalam hal ini, juga bermula dari penghayatan *kasyf* dan penyaksian alam gaib, sehingga dalam keadaan jaga mereka bertemu para malaikat dan ruh-ruh para Nabi, serta mendengar percakapan mereka dan megambil pelajaran dari padanya. Kemudian penghayatan kejiwaan ini meningkat dari sekadar penyaksian tamsil-tamsil dan gambaran-gambaran ke arah penghayatan yang tidak bisa diterangkan dengan rumusan kata-kata. Pendeknya, sampai pada pengahayatan yang amat dekat dengan Allah .[355]

Sedangkan jalan *dzikr Allâh* disiapkan untuk menyongsong anugerah penghayatan *fanâ' fî Allâh* dan tasawuf mengalihkan fungsi *dzikr Allâh* menjadi jalan untuk menyongsong terbukanya tabir gaib *(kasyf).*[356] *Fanâ'* dan *ma'rifat Allâh* adalah pengalaman kejiwaan dan oleh karena itu jalan yang harus ditempuh adalah meditasi konsentrasi di dalam *dzikr Allâh*.[357]

Dengan demikian, *dzikrullah* itu bisa dilakukan secara lisan, dengan hati, dengan fikiran, ataupun dzikr dengan seluruh anggota tubuh. Adapun tujuan atau target yang hendak dicapai oleh seseorang yang melakukan dzikr (*al-Dz â'kir*) lazimnya adalah karena mengharapkan pahal dari Allah. Tetapi ada juga yang berkeinginan keras agar dapat *hudhûr* kepada Allah dan ada pula yang berkemauan keras agar diberi kemampuan membuka *hijâb* atau penghalang seseorang dengan Allah.

Kekuatan dzikr yang mengulang-ulang menyebut asma Allah, dalam pemahaman pengikut Mukasyafah 'Arifin Billah, secara langsung

[354] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Yakarta, Raja Grafindo Persada, 1977, 48.
[355] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 35.
[356] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 37.
[357] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, 39.

melahirkan kekuatan ilahiah yang sangat kuat pada diri seseorang. Akibatnya, pada tahapan *istighr*â*q* (*fanâ`* dan *baqâ``*) *rûh robbânî* seseorang akan naik ke atas menemui *al-Khâliq* di '*Âlam al-Amr*, alam yang tidak memiliki ruang dan waktu. *Istighr*â*q* adalah salah satu keistimewaan seorang hamba yang telah mencapai derajat wali Allah seperti yang dimiliki oleh Muhammad Baha` al-Din al-Naqsyabandi,[358] pendiri tariqat yang juga dianut Muhammad Nuruddaroin, yakni tariqat Naqsyabandiyah. *Maqâm istigr*â*q (fanâ`* dan *baqâ`)*, dalam pemahaman *Mukâsyafah* 'Arifin Billah, merupakan tingkatan tertinggi bagi hamba yang menuju jalan Allah. *Maqâm* ini dicapai setelah seorang hamba melampaui tiga tahapan sebelumnya yaitu, *tawbah nasuhâ, istiqâmah,* serta *mujâhadah* dan *Riyâdhah* dengan cara melanggengkan diam, melanggengkan puasa, melanggengkan melek (tidak tidur) dan *'uzlah. 'Uzlah*, diyakini Mukasyafat 'Arifin Billah, akan mendatangkan setidaknya empat karunia Allah, yaitu terbukanya tabir gaib yang menghalangi mata hati dari wajah Allah, turunnya rahmat Allah, semakin kuatnya cinta kepada Allah, dan ucapan yang selalu benar.

Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H./874 M.) menegaskan bahwa, wali yang sempurna ialah orang yang telah mencapai *ma'rifah* yang sempurna tentang Allah, ia telah terbakar oleh api Tuhannya.[359] *Ma'rifah* yang sempurna akan membuat wali sirna ke dalam sifat-sifat ketuhanan. Wali yang sempurna akan melihat keajaiban qudrat Allah, akan dapat menyaksikan rahasaia-rahasia alam, dapat menyaksikan sesuatu yang terjadi pada masa lalu, dan juga masa depan.[360]

Dalam ajaran Mukasyafah 'Arifin Billah ditegaskan bahwa, *kasyf* atau *inkisyâf* merupakan *maqâm* seorang wali yang sudah *ma'rifat Allâh* dengan mata hatinya. *Maqâm kasyf* ini diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya yang telah memiliki cinta (*mahabbat Allâh*) yang tulus dan bersih dari pengaruh hawa nafsu. Adapun cirinya adalah menjalankan syari'at dengan baik, hatinya terbebas dari kehidupan duniaiwi, akhlaknya baik dan terpuji, secara lahir dan batin mampu menjauhkan

---

[358] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 5.

[359] Badawi, 'Abd. al-Rahman, *Syathahât al-Shûfîah,* Beirut, Dar al-Qalam, 1976, 105.

diri dari kehidupan duniawi, tidak mengharapkan apapun dalam beribadah kecuali ridha-Nya, serta melanggengkan *mujâhadah* dan *riyâdhah*.[361]

Kasyf, bagi al-Ghazali, adalah metode yang tertinggi yang dikaruniakan Allah kepada orang *'ârif,* sufi dengan cara penyaksian dengan cahaya yakin. Pengetahuan orang *'ârif* berada di atas pengetahuan ahli kalam dan pengetahuan ahli kalam berada satu tingkat di atas pengetahuan orang awam.[362] Seseorang yang berhasil mencapai *kasyf* telah terjun dalam gelombang berbagai hakikat realitas, mengarungi pantai keutamaan dan amal ibadah, bersatu dengan kesucian tawhid, serta mewujudkan keikhlasan yang benar-benar tulus. Tidak ada lagi yang tersisa dalam dirinya. Bahkan kemanusiaannya pun telah menjadi padam. Kecenderungannya pada tabiat-tabiat kemanusiaan pun telah sirna.[363]

G. *MA'RIFAT ALLÂH*

Mahabbah dan *ma'rifah* merupakan kembar dua. Keduanya melukiskan betapa dekatnya hubungan seorang sufi dengan Tuhan. Mahabbah melukiskan keakraban dalam bentuk cinta, sedangkan *ma'rifah* melukiskan keakraban dalam bentuk *musyâhadah* (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.[364] Tahapan puncak yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan spiritualnya itu ialah ketika ia mencapai *ma'rifah* dan *mahabbah*. *Ma'rifah* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri, niscaya sufi akan kenal dan dasar terhadap Tuhannya. Hal ini dijelaskan oleh Nabi di dalam haditsnya: Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya.[365]

---

[360] Badawi, *Syathahât al-Shûfîah,* 211.
[361] Wawancara dengan Wagimin, pada tanggal 6 Januari 2003.
[362] al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Munqidz,* 7.
[363] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. IV, 256.
[364] Nasution, Harun, *Op.Cit.,* 68.
[365] ibn 'Arabi, *Op.Cit.,* J. II, 101.

Kesempurnaan *ma'rifah* ialah dengan mengetahui *asmâ'* Allah, tajalli Allah, taklif Allah terhadap hamba-Nya, kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta, mengetahui diri-sendiri, alam akhirat, sebab dan obat penyakit batin.[366] Menurut al-Ghazali, tingkat *ma'rifah* tertinggi yang harus dicapai seorang sufi adalah memandang Allah secara langsung dengan mata hati yang telah bebas dan bersih dari segala noda dan godaan duniawi. Akan tetapi kesempurnan seorang sufi belum tercapai dengan pengasingan diri dari segala kesibukan hidup kemasyarakatan (*'uzlah)*, dan berdzikir mengingat Allah. Bahkan ketika terlibat dalam arus kehidupan dunia nyata ini memancarkan *asmâ'* Allah yang Mulia melalui amal perbuatan nyata sehingga keesaan Allah Yang Mutlak dapat dipandang sebagai keanekaragaman yang memenuhi alam kehidupan yang dipandang dalam keesaan Mutlak.[367]

Rabi'ah al-'Adawiah adalah pelopor yang memperkenalkan cita ajaran tasawuf yakni ajaran tentang terbukanya tabir penyekat alam gaib sehingga sang sufi bisa mengalami menyaksikan (*musyâhadah*) dan berhubungan langsung dengan dunia gaib dan Dzat Allah . Ia menjadikan *musyâhadah* sebagai tujuan utama tasawuf, yakni menghayati alam gaib dan bertatap langsung dengan wajah Allah melalui pengalaman kejiwaan sewaktu dalam keadaan *fanâ` fi Allâh*.[368] Dia menggariskan tujuan utama para sufi, yakni menghayati *ma'rifah* langsung bertatap muka dengan Allah, atau bahkan bila mungkin bersatu dengan-Nya.[369] Rabi'ah berusaha memalingkan secara drastis tujuan hidup ummat Islam. Ibadah tidak lagi didasarkan pada motif atau perasaan takut akan siksa neraka dan mengharapkan pahala atau sorga. Tetapi, untuk *ma'rifah* dan melihat keindahan wajah Allah secara langsung bertatap muka alias *musyâhadah*.[370]

[366] ibn 'Arabi, 299-319.
[367] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* juz III, 186.
[368] Simuh, *Op.Cit.,* 30.
[369] Simuh, 32.
[370] Simuh, 31.

Penguasaan ilmu gaib (*kasyf*) dan *ma'rifah* pada Dzat Allah merupakan kebanggan dan kebesaran sufi dari segala-galanya. Maka, dunia dan apa saja selain Allah adalah *hijâb* atau penghalang yang menjadikan buram serta mengotori hati manusia.[371] Untuk mencapai penghayatan *ma'rifah* dimaksud sufi disyaratkan menjalankan laku fakir (*faqr*) dalam arti mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah .[372]

Ma'rifah berarti mengetahui Tuhan dari dekat sehingga hati sanubari melihat Tuhan. *Ma'rifah* bukan hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. *Ma'rifah* adalah pemberian Tuhan kepada sufi yang sanggup menerimanya. Alat untuk memperoleh *ma'rifah* oleh kaum sufi disebut *sirr*.[373] *Ma'rifah* melukiskan keakraban dalam bentuk musyahadah (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.[374]

Ma'rifah akan menimbulkan *mahabbah*. *Mahabbah* merupakan puncak dari *maqâmât* yang ditempuh oleh sufi. Di sini bertemu antara kehendak Tuhan dan kehendak manusia. Kehendak Tuhan ialah kerinduan-Nya untuk ber-*tajallî* pada alam, sedangkan kehendak insani ialah kembali kepada esensinya yang sebenarnya, yakni Wujud Mutlak. Cinta adalah penyebab kembalinya semua manifestasi kepada esensinya yang semula dan yang hakiki, karena atas dorongan cinta mereka ingin kembali ke asalnya. [375]

Mahabbah, menurut al-Jiyliy, dapat dilasifikasikan menjadi tiga, yaitu: *mahabbah al-'Awwam, mahabbah al-Shifatiyah (mahabbah al-Syuhada')* dan *mahabbah dzatiyah* (mahbbah al-Muqarrabin).[376] Orang awam atau orang kebanyakan, menurut al-Jiyliy, mencintai Allah karena kebaikan-Nya dan karena mengharapkan Allah berkenan menambahkan karunia-Nya. Sementara para syuhadâ' mencintai Allah

---

[371] Simuh, 32.

[372] Simuh, 32.

[373] Nasution, Harun, *Op.Cit.,* 68-69.

[374] Nasution, 68.

[375] ibnu 'Arabi, *Fushuh al-Hikam,* 327-329.

[376] al-Jiylîy, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâil,* 181.

semata-mata karena mereka dapat merasakan kemuliaan dan keindahan Allah. Mereka tidak berkeinginan dapat membuka hijâb antara dirinya dan Allah. Sedangkan kelompok muqorrobin mencintai Allah karena benar-benar merindukan dzat Allah.

Penghayatan *ma'rifah* memuncak sampai yang demikian dekatnya dengan Allah sehingga ada segelongan mengatakan *hulûl*, segolongan lagi mengatakan *ittihâd*, dan ada pula yang mengatakan *wushûl* (sampai ke tingkat Tuhan). Kesemuanya itu (*hulûl, ittihâd,* ataupun *wushûl*) dalam pandangan al-Ghazali merupakan kesalahan memaknai *ma'rifah*.[377] Ia bahkan membatasi *ma'rifah* hanya sampai pada *fanâ' (ecstasy)* yang tengah-tengah, yang masih menyadari adanya perbedaan fundamental antara manusia dan Tuhan yang transenden, mengatasi alam semesta. Yaitu hanya sampai penghayatan dekat dengan Tuhan (*qurb*), sehingga kesadaran diri sebagai yang sedang *ma'rifah* tetap berbeda dengan Tuhan yang dima'rifatinya.

Mahabbah menghasilkan rindu dendam (*syawq*), yakni perasaan ingin bertemu dengan yang dicintai. Perasaan demikian baru mereda dan berubah menjadi kegembiraan ketika yang dicintai telah dapat ditemukan.[378] Setelah itu kemudian *maqâm sama',* yakni mendengarkan segala sesuatu yang dapat mengantarkan orang yang sedang rindu kepada Yang Dirindunya, yakni Allah, sehingga pada suatu waktu ia tenggelam (*fanâ'*) dalam Yang Dirindukannya itu.[379] Mukasyafah 'Arifin Billah menyebutnya dengan istilah *rina wengi hub bi Allah , rina wengi anis bi Allah , rina wengi 'asyiq bi Allah* (siang malam senantiasa cinta kepada Allah, siang malam senantiasa dekat mesra dengan Allah, siang malam selalu rindu dendam kepada Allah).[380] Maksudnya, seorang hamba yang benar-benar mencintai Allah sepanjang hari dan sepanjang malam ia selalu rindu ingin bertemu Dia.

---

[377] al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Munqidz,* 32.

[378] ibnu 'Arabi, *Op.Cit.,* 364.

[379] ibnu 'Arabi, 366-367.

[380] Muhammad Nuruddaroin, *Bayt Dua Belas,* 19.

Tujuan utama dan idealisme tasawuf telah diungkapkan Rabi'ah. Bahkan ruh utama pendorong kehidupan batin para sufi juga telah diulas secara indah dan jitu olehnya, yaitu cinta rindu yang penuh emosional terhadap Allah. Cinta rindu pendorong kegandrungan untuk bertatap muka dan ber-'*asyiq ma'syuq* atau bahkan kalau mungkin bersatu dengan Allah, Dzat Yang Dicintai. Cinta rindu (*syawq*) yang menimbulkan kegelisahan hati antara takut dan harap yang memuncak dalam penghayatan mabuk (*sukr*) yang disebut *uns* adalah ruh kehidupan batin para sufi.

Pandangan Muhammad Nuruddaroin tentang kemungkinan melihat Allah ketika seseorang hamba Allah masih dalam kedaan hidup di dunia, sebenarnya bukanlah pendapat atau keyakinan yang baru. Al-Palimbani berpendapat bahwa *ma'rifaṯ Allâh* secara langsung di dunia adalah mungkin mesti memandang dengan sebenar-benarnya hanya dapat terjadi di akhirat. Menurutnya, *ma'rifaṯ Allâh* adalah surga di dunia. Menjalani *ma'rifaṯ Allâh* di dunia membuat seseorang lupa akan surga di akhirat. [381]

Seorang *sâlik* yang telah mampu mencapai *ma'rifaẖ*, berarti telah mendapatkan anugerah dari Allah . Ia mengalami hidup di alam yang serba tenang dan tentram. Oleh karenanya, ia tidak menginginkan lagi kehidupan duniawi yang serba hiruk pikuk, karena hawa nafsunya yang biasanya sangat mempengaruhi jalan hidupnya telah ia kuasai sepenuhnya. Pada saat itulah, ia kembali ke asal hidupnya semula di hadirat Ilahi untuk sementara, Mukasyafah 'Arifin Billah menyebutnya dengan istilah *sebah ing ngrasane pangeran* (menghadap ke hadirat Allah).[382] Ia telah berada dalam suasana hidup rûhaniah, yang antara lain ditandai dengan hilangnya rasa was-was di dalam hati yang lantas membawa ketentraman batin, kemudian dengan segala keyakinan dan ketulusan hati menyerah dan menyandarkan diri kepada takdir Ilahi. Dengan demikian, ia menghayati Allah dengan keyakinan yang paling tinggi,

---

[381]Abd. al-Shamad al-Palimbani, *Op.Cit., ,* J. I, 21.
[382] Mohammad Nuruddaroin, *Bayt Dua Belas*, 29.

yaitu *Haqîqat al-Yaqîn*. Dalam keadaan demikian, ia telah mencapai *maqâm istigrâq* alias *fanâ`* dan *baqâ`*.

Ilmu yang diperoleh oleh seseorang yang telah mengalami *istighrâq*, dalam pandangan *Mukâsyafah* 'Arifin Billah, adalah ilmu *mukâsyafah*. Ilmu itu diyakini sepenuhnya datangnya langsung dari Allah.[383]

Seorang *sâlik* yang telah mencapai tingkatan *'ârif bi Allâh* dituntut kemantapan mentalnya, tidak boleh mengaku atau mengada-ada suatu tingkatan yang belum ia capai. Ketidak jujuran batin ini akan menyebabkan murka Allah dan ia akan kembali ke derajat orang kebanyakan. Tetapi, bila sudah mengalami *ma'rifah* benar-benar, ia boleh memberitahukannya kepada orang lain yang dapat memahaminya, namun merahasiakan adalah lebih baik daripada membukanya.

Seorang *sâlik* yang telah mencapai tingkat *ma'rifah,* dalam pandangan Mukasyafah 'Arifin Billah dimungkinkan akan mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang dianggap aneh dan menyimpang dari syari'at oleh orang kebanyakan atau orang-orang yang tidak memahami ajaran para sufi. Ungkapan dimaksud dalam dunia tasawuf lazim disebut *syath* atau *syathahât*. Namun demikian, karena konsisten dengan ajaran tasawuf al-Ghazali, *syathahât* yang muncul dari pemimpin Mukasyafah 'Arifin Billah ketika mengalami *fanâ`* tidak sama sekali menyerupai atau mendekati ungkapan-ungkapan Abu Yazid al-Busthami (yang mengaku Tuhan berbicara dengan melalui lisannya) ketika ia mengalami *fanâ`*. Ungkapan tersebut masih sebatas pemberitahuan tingkat dan derajatnya sebagai hamba yang sudah *ma'rifah*, yang mengkalim dirinya sudah menembus *'âlam malakût, 'âlam jabarût, 'âlam rûh, 'âlam akhîrat* dan *'âlam amr*. Ungkapannya sama sekali tidak mencerminkan keberpihakannya terhadap al-Busthami ataupun al-Hallaj yang mengaku bersatu dengan

---

[383] Mohammad Nuruddaroin, *Bayt Dua Belas*, 25.

[384] al-Ghazali, Abu Hamid*, al-Âdâb fî al-Dîn,* Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 5.

[385] Simuh, *Op.Cit.,* h. 226.

[386] al-Ghazali, Abu Hamid, *Misykât al-Anwâr,* Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 113-114; al-Ghazali,Abu Hamid, *al-Jawâhir*, Cairo, 1345 H., 103-105.

Tuhan. Namun demikian, al-Ghazali menyarankan hendaknya seorang sufi menjaga akhlak kesufiannya dengan tetap berpegang teguh kepada syari'at dan tidak mengeluarkan kata-kata yang mengandung maksud-maksud lazimnya ungkapan *syathahât*.[384]

Seorang salik yang telah mencapai tingkatan *ma'rifah* harus bekerja keras mengolah batin meskipun tanpa bimbingan guru, maka ia harus faham benar berbagai tanda-tanda batin lalu mempertebal rasa yakin kepada Allah, seraya mempertinggi kewaspadaan dan menyempurnakan *dzikr Allâh*. Inilah yang diajarkan H. Muhammad Nuruddaroin. Dua tahun setelah mengalami *fanâ'*, dia bahkan semakin rajin mengajarkan kitab-kitab *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ'* dan *Syarh al-Hikâm* kepada santri-santrinya.

Sebagaimana dikemukakan di atas, tasawuf mempunyai dasar pikiran khusus yaitu mencari hubungan langsung dengan dunia gaib, dan memuncak pada cara *ma'rifah* pada Dzat Allah. Para sufi yang mendapatkan anugerah ilmu *kasyf* berarti mengalami dan menguasai ilmu gaib. Maka, para sufi berhasil mengalami penghayatan *kasyf* dan dalam kalangan masyarakat sufi dipuja sebagai wali Allah.[385] Para ahli *ma'rifah*, menurut al-Ghazali, bangkit dari dataran rendah suatu metafor ke puncak Kenyataan. Begitu naik, mereka melihat langsung secara tatap muka tidak ada sesuatu pun kecuali hanyalah Allah.[386] Mereka, ahli *ma'rifah*, telah beridiri tegak di dalam *maqâm* penglihatan langsung kepada Tuhan.[387] Kepada mereka yang telah dekat sedekat-dekatnya dengan Allah, senantiasa faqr dan berharap kepada-Nya, sebagaimana ditegaskan al-Suhrawardi, Allah memberikan derajat *ma'rifah* dan *mukâsyafah*. Hal ini semata-mata karena hati mereka benar-benar bersih dan dipenuhi dengan cahaya yaqin (*nûr al-yaqîn)*.[388]

Ulama sufi merumuskan tentang kondisi seseorang yang melihat cahaya atau nur Ilahi kedalam tiga kondisi sebagai berikut:[389]

---

[387] Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20,* terj., Bandung, Mizan, 1993, 127.

[388] al-Suhrawardi, *'Âwârif al-Ma'ârif,* Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th., 301.

[389] al-Husayniy, Ahamd bin Muhammad, *Iqâdz a-Himam fi Syarh al-Hikam,* 199.

1. Kelompok manusia yang dapat melihat nur Allah dari kejauhan. Mereka adalah kategori kelompok *Ahl al-Islâm*) *maqâm al-Islâm*)
2. Kelompok manusia yang dapat melihat nur Allah dari dekat. Mereka adalah kategori kelompok *Ahl Murâqobah* (*maqâm al-Imân*);
3. Kelompok manusia yang dapat melihat nur Allah dan menyatu dengannya. *Ahl Ma'rifat* (*maqâm al-Ihsân*).

Muhammad Nuruddaroin memandang dan meyakini bahwa, wali *ma'rifah* yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan *ma'rifat Allâh* dengan mata hatinya dan dialah yang disebut manusia sempurna. Dalam hal ini Mukasyafah 'Arifin Billah tidak sependapat dengan pendirian al-Busthami, ataupun konsep *al-hulûl* dari al-Hallaj. Bagi al-Suhrawardi, meyakini adanya *al-Hulûl* sebagaimana konsep diajarkan al- Hallaj adalah merupakan perbuatan orang *zindiq*.[390] Al-Junayd menegaskan bahwasanya ajaran *al-hulûl* muncul dari pemahaman para pemeluk Nasrani dalam mentafsirkan konsep *nâsût* dan *lâhût*. Kesalahan itu juga berlaku bagi ajaran yang dibawa oleh Abu Yazid al-Busthami yang diketahui sebagai hasil dari perjalanan rûhaninya mengalami *fanâ`* dan ketika merasa telah dapat menyaksikan Dzat Allah (G*halabat al-Syuhûd*). Kedua ajaran tersebut sangat bertentangan dengan ajaran rasul Allah, Muhammad SAW.[391] Mukasyafah 'Arifin Billah tidak menganut paham kesatuan hamba dengan Tuhannya ataupun bersemayamnya Tuhan dalam diri manusia. Ia tetap konsisten dengan ajaran *ma'rifah* al-Ghazali.

Ma'rifah dalam dunia tasawuf memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar yang khusus diperuntukkan bagi hati. Hati yang sudah *ma'rifah* kepada Allah akan bahagia dan tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia. *Ma'rifah* adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak meskipun jasad manusia telah mati.[392]

[390]al-Husayniy, *Iqâdz a-Himam fi Syarh al-Hikam,* 384.
[391] Ibid., h. 8-9.
[392] al-Ghazali, Abu Hamid, *Kîmîâ' al-Sa'âdah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 9-10.

H. PEMAHAMAN TENTANG MANUSIA SEMPURNA

Muhammad Nuruddaroin memandang dan meyakini bahwa, wali *ma'rifah* yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan *ma'rifat Allâh* dengan mata hatinya dan dialah yang disebut manusia sempurna atau *al-Insân al-Kâmil.*

Dasar-dasar dari konsep *al-Insân al-Kâmil* sudah ada sejak abad pertama dan kedua hijriyah, sebagai awal dari perkembangan Islam.[393] Identifikasi terhadap *al-Insân al-Kâmil* pada saat itu mulai berkembang yaitu dengan munculnya tokoh Uways al-Qarnî sebagai sufi yang terkenal di masanya.[394]

Uways adalah orang yang disebut-sebut Nabi sebagai hamba saleh dari Yaman yang mempunyai *karâmah*, di mana Nabi menganjurkan kepada 'Umar ibn Khaththâb dan Alî ibn Abî Thâlib, apabila bertemu dengannya, agar minta kepada Uways untuk didoakan dan dimohonkan ampunan kepada Tuhan.[395] Dari figur Uways tersebut, lalu muncul anggapan di kalangan para sufi dan Syî'ah[396] bahwa figur Uwaîs sebagai *Ghaûs* dan *Quthb* (wali) dan pada saat itu dianggap sebagai identifikasi hamba saleh (Nabi Khidhir) yang digambarkan dalam al-Qur'ân sebagai guru nabi Mûsa yang memiliki ilmu hakikat.

Term *Ghaûs* dan *Quthb* kemudian lebih jauh dikembangkan oleh kalangan Syî'ah sehingga istilah tersebut seolah-olah menjadi milik kaum Syî'ah. Sebagaimana yang dikatakan oleh Henry Corbin dan Kâmil Mushthafâ' bahwa kalangan sufi dianggapnya meminjam gagasan *Ghaûs* dan *Quthb* dari konsep Syî'ah tentang *Imâmah*, yang menyatakan bahwa dunia ini tidak pernah kosong dari seorang *Quthb*

---

[393]Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fîkr fî al-Islâm*, Mesir, Dâr al-Ma'ârif, t.th., Juz III, 250.

[394]al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf,* Kairo, Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969, 37.

[395]Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfî,* 134.

[396]Tasawuf dan Syî'ah dalam perspektif sejarah adalah sesuatu yang padu dari wahyu keislaman, untuk mengetahui benang merahnya, maka harus melacak argumen-argumen kesejarahannya yang tendensius. Seyyed Hossein Nasr, *Sufî Essays*, New York, State University of New York Press, 1972, 11.

(wali), yang dari padanya bergantung pemeliharaan *imân* dan bimbingan bagi umat manusia.[397]

Gagasan tentang *imâm* sebagai *Quthb* alam semesta mempunyai persamaan dengan *Quthb* dalam konsep tasawuf, sebagaimana dikatakan oleh Sayyid Haidar Amulî bahwa *Quthb* dan *Imâm* adalah dua ungkapan yang memiliki arti yang sama dan merujuk pada pribadi yang sama.[398]

Cepatnya konsep *Ghaûs* dan *Quthb* merasuk dalam kalangan Syî'ah tidak bisa dilepaskan dari sejarah yang melatar-belakanginya, di mana kaum radikal Syî'ah yang berpihak kepada khalîfah 'Ali ibn Abî Thâlib mengalami kekalahan atas kaum realis pendukung Mu'âwiyyah. Kaum radikal yang mencerminkan sikap keabsahan, kebenaran, kesalehan, kejujuran, kecermatan dan mementingkan kepentingan umat lebih berorientasi pada kehidupan ruhani. Sedangkan kelompok kaum realis lebih mencerminkan sikap kompromis, pengejar karir, ambisi kekuasaan dan mempertahankan kelas menengah yang sedang menanjak untuk menjadi perangkat sebuah kerajaan duniawi.[399]

Mata rantai historis selanjutnya adalah pada awal abad ketiga Hijriyah di mana konsep tentang *al-Insân al-Kâmil* telah mengalami perkembangan konsep lebih jauh. Salah satu di antaranya adalah Abû Yazîd al-Busthâmî (w.261 H./874 M.) yang mengemukakan gagasannya tentang *al-Walî al-Kâmil* (wali paripurna). Wali paripurna, menurutnya, mempunyai empat bagian: *al-Awwal, al-Âkhir, al-Zhâhir,* dan *al-Bâthin*. Apabila seorang wali sudah *fanâ'* dengan *al-Zhâhir*, maka ia akan mendapatkan dan menyaksikan keajaibam kekuasaan Tuhan; apabila ia *fanâ'* ke dalam *al-Bâthin*, maka ia akan menyaksikan perjalanan rahasia Tuhan melalui alam semesta; apabila ia *fanâ'* ke dalam *al-Awwal*, maka ia akan mengetahui rahasia masa lalu; apabila *fanâ'* dalam *al-Âkhir*, maka

---

[397]Wahi Akhtar, "Tasawuf: Titik Temu Sunnah-Syî'ah", trans. Abdullah Hasan dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam,* No. 2, (Juli-Oktober 1990), 69.

[398] Nasr, *Sufî Essays*, 111.

[399] Hassan Hanafî, *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* terj., Jakarta, P3M, 1991, 66-67.

ia akan mengetahui peristiwa masa yang akan datang. Manakala keempat bagian tersebut melekat pada diri seorang wali, maka paripurna atau sempurnalah wali tersebut.[400]

Kemudian pada akhir abad ketiga Hijriyah, muncul al-Hallâj (w. 309 H./913 M.) yang membawa pandangan tentang manusia sempurna pada pengertian yang sangat ekstrim. Manusia sempurna yang diidentifikasikan sebagai dirinya adalah tempat inkarnasinya Tuhan (*hulûl*).[401] Manusia *kamal* (sempurna), menurutnya, adalah manusia yang lepas dari ikatan badan yang bersifat material, sehingga muncul *rûh ilâhiyyah* pada diri manusia tersebut.[402]

Dalam doktrin *hulûl*-nya, al-Hallâj berpendapat bahwa Allah mempunyai dua sifat dasar; sifat keTuhanan (*lâhût*) dan sifat kemanusiaan (*nâsût*). Demikian juga manusia, mempunyai dua sifat dasar seperti yang dimiliki oleh Tuhan tersebut. Dengan demikian, menurut al-Hallâj, persatuan antara Tuhan dan manusia dapat terjadi. Namun, persatuan itu terjadi jika manusia telah membersihkan bathinnya sehingga sifat-sifat kemanusiaannya tenggelam dalam sifat keTuhanannya. Ketika itu barulah Tuhan dapat mengambil tempat (*hulûl*) dalam dirinya. Manusia yang

---

[400] al-Badawî, Abd al-Rahman, *op.cit.*, 211.

[401] *Hulûl*, sebenarnya mempunyai dua bentuk pemahaman, yakni: (1) *al-hulûl al-jawârî*, yaitu keadaan dua esensi yang satu mengambil tempat pada yang lain (tanpa persatuan), seperti air mengambil tempat di dalam bejana; dan (2) *al-hulûl al-sarayânî*, yaitu persatuan dua esensi (yang satu mengalir di dalam yang lain) sehingga yang terlihat hanya satu esensi, seperti zat cair yang mengalir di dalam bunga. Bentuk *hulûl* yang terakhir inilah yang dikemukakan oleh al-Hallâj. Lihat, al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât*..., 92 dan Anwar Fu'âd Abî Khuzâm, *Mu'jam al-Mushthalahât al-Shûfîyah,* Beirût, Maktabah Lubnân Nâsyirûn, 1993, 77.

[402] Yûsuf Zaidân, *al-Fikr al-Shûfî,* 142.

demikianlah yang telah mencapai martabat kesempurnaannya.[403]

Tentang munculnya alam semesta, al-Hallâj mengemukakan pandangannya melalui teori Nûr Muhammad (*Al-Haqîqah al-Muhammadîyyah*). Baginya, Nabi Muhammad saw mempunyai dua esensi: *pertama,* esesnsinya sebagai nûr (cahaya) azali yang *qadîm* dan menjadi sumber segala ilmu dan ma'rifah; *kedua,* Muhammad sebagai esensi yang baru (*hadîs*), yang terbatas oleh ruang dan waktu. Dalam esensinya yang kedua ini Muhammad berkedudukan sebagai putera 'Abdullah serta menjadi nabi dan rasul.[404]

Setelah al-Busthâmî dan al-Hallâj, konsep manusia sempurna dikemukakan pula oleh al-Hakîm al-Tirmidzî (w. 320 H./932 M.). Term yang digunakan oleh al-Tirmidzî untuk menunjuk manusia sempurna adalah dengan istilah *khatm al-awlyâ'*. Ia merupakan sebutan bagi manusia yang telah mencapai *ma'rifah* yang sempurna tentang Tuhan dan bahkan mendapatkan *quwwah al-Ilâhîyyah* (daya keTuhanan).[405] Lebih jauh, al-Tirmidzî menjelaskan bahwa ada empat puluh orang dari kalangan umat Muhammad yang mendapat kedudukan sebagai wali, satu di antara mereka adalah disebut *khatm al-awliyâ',* sebagaimana Nabi Muhammad saw menjadi *khatm al-anbiyâ'*.[406]

Pada abad kelima Hijriyah, muncul tokoh al-Ghazâlî yang banyak memberikan *counter* terhadap pemahaman tasawuf al-Busthâmî, al-Hallâj dan para sufi lainnya sekaligus ia juga mengemukakan konsep *al-washilûn* dan *al-muthâ'* sebagai identifikasi manusia sempurna. Konsepsi al-Ghazâlî ini akan penulis bahas secara detail bersama

---

[403]Teori tentang *lâhût* dan *nâsût* al-Hallâj ini sebagaimana tampak dalam bait-bait sya'irnya. Lihat, al-Khathîb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâdî,* Beirût, Dâr al-Fikr, tth., Juz. VIII, 129.

[404]Teori Nûr Muhammad ini sebenarnya berakar dari ajaran Syî'ah dan muncul di masa Ja'far al-Shâdiq (w. 148 H). Lihat, 'Abd al-Qadîr Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfîyah fî al-Islâm*, Kairo, Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1966, 578.

[405]Yûsuf Zaidân, *al-Fikr al-Shûfî,* 143-144.

[406]al-Tirmidzî, al-Hakîm, *Âdâb al-Murîdîn*, ed. 'Abd al-Fattâh Barakah, Kairo, Mathba'âh al-Sa'âdah, tt., 76.

dengan konsepsi al-Jîlî dalam pembahasan tersendiri. Yang jelas, konsepsi al-Ghazâlî tersebut di samping mempunyai pengaruh besar dalam perumusan konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam periode-periode selanjutnya, konsepsi al-Ghazâlî tersebut juga sedikit banyak terpengaruh oleh keberadaan konsepsi-konsepsi sufi yang telah ada pada masa sebelum al-Ghazâlî. Hal ini sebagaimana juga terjadi pada pemikiran tasawuf al-Jîlî yang banyak terpengaruh oleh pemikiran Ibn 'Arabî dengan paham *wihdat al-wujûd*-nya dan juga pemikiran al-Hallâj dengan paham *hulûl* dan teori Nûr Muhammad-nya tersebut.

Pada abad keenam Hijriyah, pemakaian istilah *al-Insân al-Kâmil* sebagai term teknis sufi baru pertama kalinya diperkenalkan oleh Ibn 'Arabî sebagai intisari dari konsepnya tentang *"wahdat al-wujûd"*.[407] Ibn 'Arabî membuat perbedaan secara jelas antara manusia sempurna pada tingkat universal dan pada tingkat partikular. Manusia sempurna pada tingkat universal adalah hakikat manusia sempurna itu sendiri, yaitu model asli yang abadi dari manusia sempurna individual; sementara manusia sempurna partikular adalah perwujudan manusia sempurna dari para Nabi dan Wali Allah.[408]

Beberapa tokoh sufi lainnya yang menaruh perhatian cukup besar terhadap pandangan *al-Insân al-Kâmil* sebagai konsep dasar ajaran tasawuf pada masa abad keenam sampai abad kesembilan hijriyah adalah: al-Suhrawardî, Ibn 'Arabî, Ibn Sabi'în dan al-Jîlî. Keempat tokoh Sufi tersebut banyak memiliki titik kesamaan (di samping juga ada beberapa titik perbedaan) dalam menuangkan beberapa term yang merujuk pada kedudukan manusia sempurna. Seperti term *Quthb* yang berarti manusia yang sudah mencapai titik kulminasi dalam perjalanan ruhaninya, dan ia berkedudukan sebagai poros dari perjalanan alam semesta; *wâsithah* adalah manusia yang menjadi perantara bagi hubungan antara Allah dan makhluk-Nya; *mazhhar* adalah tempat di mana Allah menampakkan diri-Nya dan sekaligus sebagai *mir'ah*

[407]Noer, Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta, Paramadina, 1995, 126.

[408]Noer, *Ibn 'Arabî,* 126.

(cermin) atas diri-Nya.[409]

Maraknya pandangan tentang *al-Insân al-Kâmil* pada masa itu, tidak hanya terbatas pada tokoh-tokoh sufi tertentu, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Namun juga pandangan tersebut telah mewarnai pandangan sufi-sufi yang lain. Mereka merefleksikan pandangannya tentang *al-Insân al-Kâmil* melalui bait-bait syair yang sangat beragam. Hal ini seperti tampak pada 'Umar ibn al-Faridî dengan kumpulam syairnya yang berjudul *al-Tâiyat al-Kubra* dan Burhân al-Dîn al-Dasûqî (w. 696 H.) dengan kumpulan syairnya *Tajallîyât al-Ma<u>h</u>bûb*.[410]

Berkaitan dengan kesempurnaan manusia, para sufi membagi manusia atas tiga golongan: *pertama*, manusia sempurna adalah manusia yang sudah sampai pada tujuannya (*ma'rifah*). *Kedua*, manusia setengah sempurna, yaitu manusia yang masih dalam perjalanan menuju tujuan *Ma'rifah*. *Ketiga*, manusia yang tak berharga, yakni manusia yang diam, tanpa arah dan tujuan hidupnya.[411]

Dalam kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, pengertian manusia sempurna adalah manusia yang telah mampu menggabungkan makna bâthin dengan makna zhâhir dari keberadaan dirinya. Lebih jauh al-Ghazâlî mengatakan bahwa manusia sempurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara'*-nya. Begitupun sebaliknya, kata al-Ghazâlî, untuk mencapai tingkat *<u>h</u>aqîqah*, tidak dengan melampaui batasan-batasan syarî'ah. Manusia sempurna itu, menurutnya, dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.[412] Kesempurnaan jiwanya tersebut terbentuk oleh kesucian jiwanya dengan melalui syarî'ah para Nabi.[413] Jadi, *ma'rifah* tidak bisa diraih tanpa adanya perpaduan dua unsur, yakni syarî'ah dan *<u>h</u>aqîqah*.

---

[409] Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfî,* 147.

[410] Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfî,* 148-150.

[411] Muzaffaruddîn Nadvi, *Muslim Thought and Its Source*, Lahore, SH. Mu<u>h</u>ammad Ashrâf, 1953, 65.

[412] al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam Mu<u>h</u>ammad Mushthafâ' Abû al-A'lâ, *Al-Qushûr al-'Awâlî*, Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970, 33.

[413] al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, Kairo, Dâr al-Ma'ârif, 1964, 203.

Kesempurnaan manusia, menurut al-Ghazâlî, juga terkait dengan *al-fadhâ'il* (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan kesempurnaan manusia itu sendiri.[414] *Al-fadhâ'il* yang dimaksud adalah *al-hikmah* (sebagai keutamaaan dari daya akal), *al-syajâ'ah* (sebagai keutamaan daya *ghadhab*), *al-'iffah* (sebagai keutamaan daya *syahwah*) dan *al-'adâlah* (sebagai keseimbangan dari ketiga keutamaan tersebut di atas).[415]

Syarîf 'Alî ibn Muhammad al-Jurjânî menyatakan bahwa *al-Insân al-Kâmil* adalah suatu tema yang unik yang menyangkut tentang masalah sisi *Ilâhiyyah* (keTuhanan) dan sisi *kawniyah* (alam semesta). Tema yang sulit untuk diketahui rahasia-rahasianya. Kecuali oleh orang-orang yang suci jiwanya, yang lepas dari hijâb kegelapan.[416]

Al-Insân al-Kâmil dilukiskan oleh Nicholson sebagai orang yang sepenuhnya dapat mencapai kesatuan dengan dzât Tuhan. Dalam hal ini manusia "serupa" dengan Tuhan. Pengalaman semacam ini dicapai oleh para nabi dan para wali. Oleh karena itu, *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya atribut bagi para Nabi, akan tetapi juga atribut bagi orang-orang pilihan (*khawwâsh*) yang telah mampu meraihnya.[417]

Beberapa pengertian tentang *al-Insân al-Kâmil* dalam literatur para sufi lebih menunjukkan kepada pengalaman ruhaniah yang bersifat personal. Dengan berbagai term yang digunakan, mereka mencoba memformulasikan konsep-konsep tasawuf melalui simbol-simbol yang tidak mudah dipahami oleh semua orang.

Dalam hal ini al-Ghazâlî menyatakan bahwa apabila seseorang bisa menangkap makna dari simbol-simbol yang diungkapkan para sufi tersebut, maka ia akan mendapatkan makna yang benar. Akan tetapi apabila ia hanya mampu menangkap makna lahiriah dari simbolnya saja, maka ia akan mendapatkan pengertian yang keliru

---

[414]Murad Wahbah dkk., *al-Mu'jam al-Falsafî*, Kairo, al-Saqâfah al-Jadîdah, 1971, 161.

[415]al-Ghazâlî, *Mîzân al-'Amal*, ed.: Sulaiman Dunya, Kairo, Dâr al-Ma'ârif, 1964, 264.

[416]al-Jurjânî, Syarîf 'Alî ibn Muhammad, *Al-Ta'rîfât*, Singapura-Jedah, al-Haramayn, tt., 38.

dan jauh dari apa yang dimaksudkan oleh kaum sufi. Para nabi –menurutnya— juga menyampaikan risâlah kepada umatnya penuh dengan bahasa simbol (perumpamaan-perumpamaan), karena mereka diberi tugas untuk menyampaikan risâlahnya dengan tingkat kemampuan akal (pengetahuan) kaumnya.[418]

Pengertian *al-Insân al-Kâmil*, dipahami oleh Iqbal menjadi pengertian yang lebih dinamis, karena Iqbal memandang figur Muhammad secara komprehensif. *Al-Insân al-Kâmil* versi Iqbal adalah seorang *mu'min* yang mempunyai kekuatan, wawasan, perbuatan dan kebijaksanaan yang mencerminkan akhlak nabawî. Sang *mu'min* menjadi penentu bagi nasibnya sendiri dan secara bertahap mencapai kesempurnaan.[419] Tampaknya Iqbal memandang *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya sebatas pengalaman ruhaniyah *an sich*, melainkan lebih jauh dengan menghubungkannya dalam dinamika sosial. Namun demikian, ada beberapa kesamaan pandangan antara Iqbal dan para sufi terdahulu dalam meletakkan konsep dasar *al-Insân al-Kâmil*, yaitu adanya gerak dan upaya menuju kesempurnaan dan menjadikan Muhammad sebagai figur yang ideal.[420]

Dari uraian di atas, sebenarnya kita bisa menarik suatu kesimpulan bahwa posisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî khususnya mengenai konsep manusia sempurna memiliki signifikansi geneologis dalam hal tumbuh dan berkembangnya konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran tasawuf Islam.

---

[417] Nicholson, Reynold A. *Studies in Islamic Mysticisme*, London, Cambridge, University Press, 1921, 78.

[418] al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid IV, 23.

[419] Hassan, Feroze, *The Political Philosophy of Iqbal*, Lahore, Published United, ltd., 1970, 103-104.

[420] Johan Effendi, "Adam, Khudi dan Insân Kâmil: Pandangan Iqbal tentang Manusia" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil: Konsepsi menurut Islam*, Jakarta, Grafiti Press, 1987, 25.

I. *MUJAHADAH-RIYADHAH*

1. PENGANTAR

Kecenderungan para ahli tasawuf ialah kepada ilmu-ilmu *ilhâmî* bukannya pada ilmu *ta'lîmiyah* (yang dipelajari). Mereka tidak berselera mempelajari ilmu dan mengkaji kitab-kitab yang disusun para pengarangnya, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalil yang disebutkannya. Mereka mendahulukan *mujâhadah* dan menghapuskan segala sifat yang tercela, dan melepaskan segala kaitan hati dengan dunia secara keseluruhan, dan menghadapkan sepenuh hati hanya pada Allah. Mereka, menurut al-Ghazali, tidak tertarik untuk mempelajari ilmu dan mempelajari buku-buku, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalilnya. Mereka berkeinginan mengutamakan jalan *mujâhadah* dan menghilangkan sifat-sifat tercela, menghindari segala keduniaan, dan menghadapkan muka hanya kepada Allah. Bila berhasil demikian, Allah sendiri yang akan menguasai hati hamba-Nya, dan menganugerahkan nur keilmuan dalam jiwanya. Jika Allah berkenan melimpahkan rahmat-Nya, akan memancar cahaya ke jiwanya, mengenal hakikat segala sesuatu yang bersifat keilahian. Maka, tidak lain tugas hamba hanyalah mempersiapkan diri dengan penyucian hati, dan menghadapkan mukanya dengan sepenuh hatinya, dengan kerinduan yang membara, dan dengan penuh kesabaran menanti rahmat yang akan dibukakan Allah. [421]

2. Klasifikasi Mujahadah

Para sufi mengkategorikan mujahadah menjadi dua. Pertama, mujahadah dalam bentuk penyesuaian amal ibadah yang bersifat lahiriah dengan ketentuan-ketentuan atau hukum Allah (muajâhadah kaum awam). Kedua, mujahadah dalam bentuk pensucian *hâl* atau *ahwâl* (mujahâdah kaum khâsh). Imam al-Junayd al-Baghdadi menegaskan bahwa, kami tidak mengambil tasawuf sebagai jalan hidup dari sumber ilmu pengetahuan, akan tetapi kami mengambilnya dari kebiasaan kami hidup lapar, meninggalkan dunia, memutuskan segala

[421] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. III, 18.

kesenangan duniawi, dan hal-hal yang digandrungi oleh nafsu.[422] *Mujâhadah* dan *riyâdhah* adalah metode para sufi atau calon sufi dijalani atas petunjuk dari al-Sunnah yang menekankan kesesuaian antara amaliah lahiriah dan amaliah batiniah.[423]

Mujâhadah adalah memerangi atau mencegah kecendeungan hawa nafsu dari masalah-masalah duniawi. *Mujâhadah* yang lazim berlaku di kalangan orang *'awâm* adalah berupa perbuatan-perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan syari'at. Sementara di kalangan *khawâsh, mujâhadah* dimaknai sebagai usaha keras mensucikan batin dari segala akhlak tercela.[424] Para sufi mensyaratkan adanya pertobatan sebelum seorang sufi atau calon sufi menjalani *mujâhadah*.[425] *Mujâhadah* lazimnya dilakukan dengan memperbanyak ibadah puasa dan shalat sunnah.[426] Memerangi hawa nafsu pada dasarnya bertujuan untuk mensucikan hati dan jiwa dari segala kotoran yang akan menjadi *hijâb* atau penghalang antara sang hamba dengan Allah .[427]

Tasawuf bermula dari amalan-amalan praktis, yakni *mujâhadah,* atau dari keinginan mencari jalan agar bertemu secara langsung dengan Tuhan. Tujuan tasawuf, menurut Abdul Hakim Hasan, ialah sampai pada Dzat Yang Haq atau Yang Mutlak, atau bahkan bersatu dengan Dia. Para sufi tidak akan sampai pada tujuannya terkecuali dengan laku *mujâhadah* yang berat dan lama yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam *riyâdhah* yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.

Menurut al-Ghazali, cara-cara yang dimaksud itu dapat ditempuh dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan *fanâ' fi Allâh* atau *mukâsyafah*.[428] Penyucian hati terdiri dari atas dua bagian, yaitu mawas diri dan penguasaan serta pengendalian nafsu-nafsu alias

[422] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* 308.
[423] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* 310.
[424] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 125.
[425] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 126.
[426] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 126.
[427] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 128.
[428] Simuh, *Op.Cit.,* h. 32.

muhâsabah. Kedua, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan.[429] Di dalam hati sendiri terdapat *rûh* dan *sirr*. *Sirr* adalah tempat atau alat untuk *musyâhadah* sedangkan *rûh* merupakan tempat atau alat untuk *mahabbah* dan *qalb* adalah tempat atau alat untuk *ma'rifat Allâh*.[430] Nafsu-afsu yang bersemanyam di dalam hati setiap manusia, menurut al-Ghazali, terdiri atas nafsu *lawwâmah* dan nafsu *ammârah*. Keduanya merupakan musuh dalam selimut. Nafsu *lawwâmah* laksana babi yang amat rakus dunia, tidak ingat batal atau haram. Sedangkan nafsu *ammârah* laksana srigala yang berwatak buas dan ingin menang sendiri. Disamping itu masih banyak lagi nafsu-nafsu yang membahayakan kesucian jiwa manusia, terutama nafsu *sabû'iyah*, *bahîmiyah* dan nafsu *syaythâniyah*. Sedangkan nafsu yang sangat konstruktif adalah nafsu *rabbâniyah*.[431] Kesucian batiniah seorang hamba ditandai dengan adanya sesuatu selain Allah di hatinya. Kesucian yang sempurna darinya akan menjadi tempat yang sangat subur bagi datang dan tumbuhya *'ilmu ladunnî* dan limpahan nur ilahi (*al-Faydh al-Rabbânî*). Maka, terbukalah semua rahasia ketuhanan.[432] Dalam term yang sedikit berbeda, dan telah terjadi interpretasi, nafsu-nafsu tersebut diakui oleh Muhammad Nuruddaroin sebagai nafsu yang harus dikendalikan sebagai syarat mencapai *maqâm ma'rifat Allâh* dan harus dijalani melalui *mujâhadah* dan *riyâdhah*. Ia merupakan dasar untuk mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan harus ditempuh dalam perjalanan mencapai maqam tertinggi yaitu *ma'rifat Allâh*.

Muhammad Nuruddaroin yakin bahwa *mujâhadah* dan *riyâdhah* merupakan cara yang dapat mengantarkan seseorang mencapai *maqâm ma'rifah* atau *mukâsyafah*. Pendapat ini sesuai dengan pendapat al-Ghazali yang memandang bahwa, *ma'rifat Allâh* bukanlah hasil dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) yang dilakukan melalui praktek tarekat.[433] Tarekat

---

[429] Ibid., h. 41.
[430] al-Qusyayri, *al-Risalah al-Qusyairiyah,* 48.
[431] al-Ghazali , Abu Hamid, *Ihyâ,* J. IV, 4.
[432] al-Ghazali , Abu Hamid, *Sirr,* 24.
[433] Abd. Shamad al-Palimbani, *Op.Cit.,* J. IV, h. 103.

memandang *riyâdhah* *sebagai* rangkaian dari proses perjalanan atau suluk yang enam. Keenam prose situ adalah menuntut ilmu yang memperkuat ketakwaan kepada Allah, *wara'*, zuhud, tawakal, *riydahah*, *khalwat*, dan *'uzlah*. *Riyâdhah* itu sendiri dilakukan melalui tiga tahapan utama yaitu: menyempurnakan akhlak, meninggalkan dorongan nafsu, dan kemauan menanggung beban atau penderitaan orang lain.

3. Tahapan Mujahadah

Proses kemajuan ruhani manusia yang sedang mencari Allah, pada dasarnya menagkui adanya tiga tingkatan jiwa (*nafs*), yaitu nafsu *ammârah*, *lawwâmah* dan *muthma'innah*.[434] Bila Syeikh Muhyiddin Jawi telah mengembangkan ajaran secara kreatif asal usul manusia, sebagai pencari Allah, dengan memasukkan unsur falsafah Sunda dengan menggunakan istilah-istilah: *madzi, mani, wadi* dan *rûh manikem*,[435] Muhammad Nuruddaroin telah menciptakan kreasi mengenai asal-usul manusia dengan menggali akar budaya asli masyarakat Cirebon dengan istilah-istilah: *cabe (nafs ammârah), garam (nafsu lawwâmah), terasi (nafs muthma'innah), cowet (*alam dunia), dan *uleg (mujâhadah* dan *riyâdhah*).

Upaya itu pada dasarnya hanyalah merupakan usaha untuk lebih jauh mengenal jati diri manusia, sehingga dapat mengenal dirinya secara sempurna, dan dengan demikian ia dapat mengetahui Tuhannya, sehingga ia disebut sebagai manusia sempurna. Kesempurnaan tersebut, dalam pandangan Muhammad Nuruddaroin, hanya dapat diperoleh dengan melakukan latihan-latihan spritual (*riyâdhah*) dan berusaha sungguh-sungguh memerangi hawa nafsu yang menghambat dan menghalangi kesucian jiwa (*mujâhadah*) dalam beberapa tahapan.

Tahapan pertama dari proses *mujâhadah* dilakukan dalam waktu tertentu yakni selama enam tahun dan tempat tertentu yakni kamar *mujâhadah*, atau *khalwah*. Amaliah selama *khalwah* pada dasarnya merupakan amalan-amalan untuk menyempurnakan amaliah fardhu

---

[434] M. Solihin, *Op.Cit.,* h. 70.

[435] Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta, Pustaka Paramadina, 1997, 201.

[436] Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi*, 9.

dengan memperbanyak amalan-amalan sunnah serta selalu dalam keadaan tidak batal dari hadats.[436]

Khalwah dalam sebuah tempat (*zâwiyah*) adalah salah satu cara seorang *sâlik* memperoleh pancaran *ma'rifah* agar dapat mengosongkan diri dari segala urusan duniawi dan secara terus menerus mengucapkan lafazh Allah dengan hati yang hadir mengingat-Nya. Begitulah kalimat itu terus-menerus diucapkan oleh lidah yang tanpa digerakkan telah berjalan dengan sendirinya, sedangkan maknanya tetap hadir seolah-olah bersenyawa dengannya.[437]

Adapun kalimat yang dibaca secara istiqamah dalam kerangka *dzikr Allâh* selama *'uzlah* adalah istighfar, shalawat, *dzikr nafy, dzikr itsbât,* dan *dzikr ism al-Dzât.*[438] Sedangkan bekal mental yang mesti dipersiapkan adalah keberanian hidup zuhud dan kemantapan keyakinan kepada Allah (*ridhâ`*).[439] Bagi Hodgson, *dzikr* dalam tradisi tariqat sufi merupakan cara untuk lebih meningkatkan tahapan ekstasi (*method of achieving ecstasy directly*).[440]

Al-Junayd meyakini diperolehnya beberapa karunia dari aktivitas *'uzlah* yang dilakukan dengan baik dan benar. Karunia yang dimaksud adalah kemampuan membuka penutup hati, turunnya rahmat Allah SWT, semakin jelasnya mahabbah, dan kebenaran lisan dalam bertutur kata.[441]

Dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya, menurut Tasawuf Sunni, seorang hamba perlu menjalani syari'at dengan sebaik-baiknya dan menjalani penghayatan batiniah dengan cara menjalani akhlak terpuji dan menjauhi akhlak tercela. Adapun aktivitas *dzikr* sesunguhnya dilakukan dalam rangka mencapai *mahabbah* hingga mencapai tingkat *musyâhadah* atau menyaksikan Allah dengan mata hati (*ma'rifat Allâh*).[442]

---

[437] Quzwayn, Chathib, *Tasawuf 'Abd al-Shamad,* t.t: t.pn., t.th., 173-174.

[438] Quzwayn, *Tasawuf 'Abd al-Shamad,* 174.

[439] Ibid., h. 10.

[440] Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam Concsience and Hystry in a World Civilization,* vol. II, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, 211.

[441] al-Husayniy, Ahamd bin Muhammad, *Iqâdz a-Himam fi Syarh al-Hikam,* 39.

[442] Moh. Ardani, *Al-Quran dan Sufisme Mangkunegaran IV (Studi Serat-serat Piwulang)*, Yogjakarta, Dana Bhakti Wakaf, 1995, 126-127.

Tahapan kedua dijalani dengan membiasakan berdiam diri, tidak bepergian jauh, merasa cukup terhadap pemberian Allah , dan senantiasa *mujâhadah* sampai akhir hayat. Tahapan *ketiga* merupakan usaha keras melawan kecenderungan-kecenderungan hawa nafsu dalam mencapai *maqâm ridhâ'*. Adapun amaliah yang mesti dilalui dengan sukses ialah menahan diri dari setiap godaan syaitan (*mati bang*), menahan rasa lapar (*mati putih*), membersihkan hari dari segala penyakitnya (*mati ijo*), dan menahan diri dari celaan dan hinaan orang (*mati ireng*). Sedangkan tahapan *keempat* atau terakhir merupakan tahap penguatan yang dijalani selama tiga tahun dengan melakukan *dzikrullâh* sebanyak 70.000 kali dan melakukan shalat sunnah sebanyak 300 raka'at dalam satu hari satu malam.

Dzikr tersebut bagi orang awam barangkali merupakan perbuatan yang sangat melelahkan. Akan tetapi bagi seorang sâlik sudah menjadi tuntutan dan juga kebutuhan. Al-Ghazali dalam hal ini telah memberikan khabar yang sangat menggembirakan bagi para salik. Katanya, dzikir yang membutuhkan kekuatan fisik adalah sangat utama dan bermanfaat bagi siapa saja yang hendak menuju kedekatan dengan Allah. Dan, katanya, hal ini tidaklah mungkin dilakukan kecuali oleh hamba-hamba Allah yang telah dikarunia ilmu *mukâsyafah*.[443]

Al-Ghazali memandang pentingnya dzikir. Menurutnya mewujudkan dzikir yang bernilai tinggi tidak semua orang layak melakukannya, melainkan hanya bagi orang yang memiliki ilmu *mukâsyafah* dan mampu menyesuaikan kadar ukuran dzikirnya menurut ilmu *mu'âmalah*. Dzikir yang dimaksud adalah dzikir yang dilakukan secara *mudâwamah* dan disertai kehadiran hati (*hudhûr al-qalb*).[444] Dzikir yang demikian pada awalnya hanya melahirkan *al-uns* dan puncaknya akan melahirkan *al-hubb fî Allâh*.[445] Jalan untuk dapat bertemu dengan Allah tidak lain adalah hanya dengan *mahabbah* dan *ma'rifah*. *Mahabbah* hanya dapat dicapai dengan jalan senantiasa mengingat Yang Dicintai.

---

[443] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* I, 303.

[444] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* I, 303.

[445] *Ibid.*

Sedangkan *ma'rifah* hanya dapat dicapai dengan senantiasa memikirkan dzat, sifat dan perbuatan-Nya. Sedangkan dzikir yang *mudâwamah* hanya dimungkinkan dengan jalan meninggalkan segala ikatan hati dengan persoalan-persoalan duniawiah. Dengan demikian, disyaratkan adanya kesanggupan secara total dari seorang *sâlik* untuk mengisi seluruh waktunya, siang dan malam, dengan dzikir dan fikir (tafakur).[446]

Nur atau cahaya seseorang yang dzikr kemudian akan mengalami dinamika yang sangat baik. Seseorang yang sedang menuju Allah atau *sâlik* dia dikarunia nur yang terbatas dan tidak meningkat. Mereka inilah keolmpok orang kebanyakan, sedangkan nur atau cahaya kelompok *majdzÔb* selalu stabil. Adapun kelompok *sâlik* yang *majdzÔb* batin mereka selalu dipenuhi oleh nur dan nur mereka selalu meningkat. Kelompok merekalah kelompok orang yang sudah mencapai ma'rifat.[447]

Keberhasilan yang dicapai selama menjalani empat tahapan *mujâhadah* tersebut adalah seperti peristiwa yang dialami H. Muhammad Nuruddaroin, yaitu *kelenger* sebagai tanda dirinya tengah mengalami *inkisyâf/mukâsyafah* dan bertemu Tuhan (*musyâhadah*) dan *karâmah*. *Mukâsyafah* adalah *maqâm* bagi sufi yang telah mengalami *baqâ'* setelah *fanâ'* (*maqâm al-Baqâ' ba'd al-fanâ'*) di mana ia menyaskikan secara langsung dzat Allah karena dirinya telah mengalami *fanâ'* secara total. Dalam keadaan demikian, ia benar-benar menyaksikan dzat Allah karena telah dibukakan tabir yang gaib (*hijâb*) kepadanya yang menghalangi antara hamba dan Allah.[448] Seorang sufi yang telah mencapai *maqâm ma'rifah* berarti telah menenggelamkan dirinya di dalam Allah, dan hakikat dirinya adalah telah benar-benar hancur.[449]

Ibn 'Arabi menetapkan *karâmah* sebagai *maqâm* yang harus ditempuh oleh sufi. *Karâmah* baru dapat dicapai setelah sufi sampai pada *maqâm* puncak, yakni *ma'rifah* dan *mahabbah*. Ia merupakan bukti

---

[446] Ibid.,h. 334.

[447] al-Husayniy, Ahamd bin Muhammad, *Iqâdz a-Himam fi Syarh al-Hikam,* h.h. 423.

[448] ibn Mulqin, *Jâmi' al-Ushul fî al-Awliyâ',* Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th., 211.

[449] ibn Mulqin, *Jâmi' al-Ushul fî al-Awliyâ',* 1169.

dari tercapainya *maqâm* puncak tersebut. Akan tetapi, ia tidak selalu berbentuk *hissî* (inderawi), ia dapat pula berbentuk *ma'nawi* (spiritual) seperti kemantapan orang dalam ketaatan kepada Tuhan.[450] *Maqâm karâmah* adalah berada satu tingkat di bawah *maqâm mu'jizah*. Sedangkan *maqâm mu'jizah* berada satu tingkat di bawah *maqâm ru'yah* (*maqâm* terakhir kewalian seseorang).[451]

4. Langkah-langkah Mujahadah

Adapun tahapan-tahapan dalam kerangka *Mujâhadah* yang harus dilalui adalah dengan empat cara. Tahapan *pertama* dijalani dengan cara menyedikitkan percakapan قليل الكلام, yakni berbicara hanya seperlunya saja. Kedua, menyedikitkan makan قليل الطعام, yaitu satu sendok nasi dan satu teguk air dalam satu hari satu malam. Ketiga, menyedikitkan tidur قليل النوم, yaitu satu jam dalam sehari semalam.

Kebiasaan mengurangi makan atau lapar, di kalangan sufi bukan merupakan sesuatu yang baru atau cerita-cerita dongeng. Kebiasaan tersebut bahkan sudah menjadi tradisi yang sangat dibangga-banggakan sebagai salah satu tolok ukur kualitas *mujâhadah* dan *riyâdhah* seseorang sufi. Diceritakan bahwa, Sahl bin 'Abd Allah dalam waktu dua puluh lima hari hanya makan satu kali. Bila datang bulan Ramadhan, tidak pernah mengenyam makanan sedikitpun. Ia berbuka puasa dengan minum air tanpa makanan sedikitpun. Hal itu dilakukannya selama bulan Ramadhan. Ia mengatakan: "Allah telah menjadikan kebodohan dan maksiat dalam perut yang kenyang, dan menjadikan *'ilmu* dan *hikmah* dalam perut yang lapar". Ia merasakan lemah bila perutnya diisi dengan makanan, tetapi sebaliknya merasakan dirinya kuat bila dalam keadaan lapar.[452]

Hidup melarat, lapar, dan pasrah sepenuhnya kepada kuasa Allah, adalah tingkatan para *khawwâsh* yang mengembara ke berbagai pelosok dunia tanpa bekal apapun. Mereka sangat yakin akan kemurahan Allah

---

[450] ibn 'Arabi, *Fushsush al-Hikam,* J. II, 649.
[451] ibn 'Arabi, *Fushsush al-Hikam,* J. II, 380.
[452] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul* 116.

untuk membuatnya dapat memperoleh makanan yang halal, atau Allah membuatnya rela mati kelaparan.[453] Kebiasaan tersebut merupakan salah satu keutamaan yang melekat pada diri para sufi sebelum al-Ghazali seperti al-Muhasibi dan al-Busthami.[454]

Keempat, *'uzlah* dalam arti menjauhi keramaian dunia dan pergaulan manusia. Adapun dzikir yang dilakukan selama berkhalwah adalah istighar, shalawat, dzikr *nafy* (لا), dzikr *itsbât* (إلا) الله, dan dzikr *ism Dzat* (الله). *Khalwah* dilakukan selama enam tahun,[455] dan dilakukan didalam sebuah kamar khusus (Kamar *Mujâhadah*).[456] Al-Ghazali menegaskan bahwa *'uzlah* merupakan amaliah wajib bagi setiap *sâlik*, yaitu menjauhkan diri dari setiap keburukan dan para pelaku keburukan.[457] Sebab, keselamatan seorang *sâlik* sangat bergantung kepada kebiasaannya melakukan *'uzlah*.[458]

Amalan *khalwah* adalah berdzikir dengan cara terus menerus dan intensif, menyendiri selama beberapa hari atau bahkan beberapa minggu.[459] Anjuran untuk mengasingkan diri dari masyarakat (*khalwah*) dan *'uzlah* yang sesuai dengan semangat anti kerahiban dalam sufi, menjadi ciri khas Tariqat Naqsyabandiah dan juga diterima secara luas oleh sufi-sufi lainnya.[460] Bagi al-Ghazali, *khalwah* yang dilakukan dengan memperbanyak dzikir akan membawa seorang *sâlik* mencapai *istighrâq* dengan Allah secara total. Kemudian, ia akan mengalami *musyâhadah* dan pada akhirnya akan *fanâ`* di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian, Allah akan menampakkan diri (*tajallî*) dan sang *sâlik* dengan kekuatan mata hatinya menyaksikan kehadiran-Nya.[461]

---

[453] al-Ghazali, Abu Hamid , *Ihyâ',* J. IV, 221.
[454] Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, Cairo, Mawsu'at al-Kanz, 1963, 204.
[455]. Musa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, 10.
[456] Musa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, 13.
[457] al-Ghazali, Abu Hamid *, Rawdat,* 9.
[458] al-Ghazali, Abu Hamid *, Rawdat,* 10.
[459] ibn 'Arabi , *Fushush al-Hikam,* J. II, h. 599.
[460] Muhammad Isa Waley, "Amalan Kontemplasi (Fikir dan Zikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., *Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi,* terj., Yogjakarta, Pustaka Sufi, 2002, 600.
[461] al-Ghazali*,* Abu Hamid, *Rawdhah,* 10.

'Uzlah, katanya, merupakan media sangat efektif bagi seorang *sâlik* yang ingin mendapatkan kenikamatan dalam beribadah dan *munâjah* kepada Allah, serta pencarian terbukanya setiap rahasia Allah baik rahasia yang ada di balik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.[462] Bagi Dzu al-Nun al-Mishri, kebahagiaan seseorang justru lahir ketika ia berada di dalam situasi *khalwah* dan *munâjah* kepada Allah.[463] Selain itu, bagi al-Ghazali, *'uzlah* akan membantu seorang *sâlik* dalam usaha menjauhkan diri dari bahaya empat akhlak tercela yang paling pokok yaitu: *ghîbah, namîmah, riyâ`,* dan ketidak berdayaan dalam melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar.[464]

Ahli *haqîqah* meyakini bahwa *khalwah* adalah sifat khusus kaum sufi. Sedangkan *'uzlah* merupakan tanda bagi keberhasilan mereka menuju kedekatan dengan Allah.[465] *'Uzlah* yang dilakukan para *khawâsh* tidaklah lain adalah menjauhkan sifat-sifat manusiawi menuju kepada sifat-sifat *malakiyah*, meskipun tetap dalam keadaan hidup secara berdampingan dengan masyarakatnya. Atau menjauhi sifat-sifat tercela dan menjauhinya. Para sufi menyebutkan, orang yang *ma'rifah ('ârif)* secara lahiriyah ia tetap bersama-sama dengan orang banyak tetapi secara batiniah dia tidak bersama mereka.[466] Secara fungsional *khalwah* dapat menimbulkan kekuatan ruhani seseorang dan pada akhirnya dia dikarunia kemampuan memahami fenomena alam, mengetahui hakikat sesuatu, mampu membuka hijab fisik, mengethui hal-hal yang belum terjadi, dan mampu menganalisa *'âlam al-Amr*.

Ungkapan yang menunjukkan sikap seorang sufi yang adaptatif, dalam hal ini ketetapan hati dan jiwa yang istiqamah, tidak condong sedikitpun kepada hal-hal duniawi dari pendiri "Mukasyafah 'Arifin Billah" adalah :[467]

---

[462] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. III, 226.
[463] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. III, 227.
[464] al-Gh azali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. III, 228.
[465] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 123.
[466] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,*124.
[467] Wawancara dengan Wagimin, pada hari Senin, 6 Januari 2003.

wonten siti penindem sa' jeroning bumi,
wonten banyu kinelem sa' jerone toya [468]
Terjemahan bebas:
di daratan ia terkubur bersama dengan tanah,
di lautan ia hanyut tenggelam terbawa air.

Tahapan *kedua* adalah dilalui dengan jalan melanggengkan diam (لزوم السكوت), melanggengkan berada di rumah dalam arti tidak suka bepergian(لزوم السكوت) , sabar menerima makanan secara apa adanya dan merasakan cukup terhadap hal-hal yang halal(رضي بالقوت) dan *mujâhadah* sepanjang hayat (مجاهدة في الحياة) .[469] Nabi SAW menyatakan, barangsiapa *ridhâ'* dengan pemberian atau rizki yang sedikit, maka Allah ridha terhadap amal ibadahnya yang sedikit. Dan, siapa saja yang *ridhâ'* kepada Allah, Allah juga meridhainya.[470]

Al-Ghazali menilai *mujâhadah* yang dijalani dengan cara melanggengkan wudhu دوام الصوم, berpuasa دوام السكوت, diam دوام الخلوة, *khalwah* دوام الخلوة, dan dzikr دوام الذكر, yakni mengucap لآ إله إلا الله adalah merupakan metode yang lazim dilakukan oleh para sufi pada umumnya, terutama al-Junayd al-Baghdadi.[471]

Tahapan *ketiga* adalah menjalani empat kematian yaitu mati *abang*, mati *putih*, mati *ijo*, dan mati *ireng*. Mati *abang* adalah kemampuan memerangi godaan syaitan. Mati *putih* adalah kemampuan menahan lapar. Mati *ijo* adalah kemampuan menahan diri dari kebiasaan buruk seperti *riya '* رياء, *sum'ah* سمعة, *takabbur* تكبر , *hub al-Dunyâ* حب الدنيا, *hub al-Jâh, hub al-Syahawât* حب الشهوات, dan *hub al-Mâl* حب المال. Mati *ireng* adalah kemampuan berlaku sabar dari segala bentuk hinaan manusia. Dengan demikian, seorang *sâlik* harus memperkuat dirinya dengan akhlak atau sifat ikhlash. Semua sifat dan akhlak tercela

[468]Nuruddaroin, Muhammad, *Bayt Dua belas min al-'Ilm al-Mukâsyafah wa al-Ilhâm allati min 'ind Allah*, khat oleh: Muhammad Mahfudz bin Muhammad Sanwani al-Kemuning al-Jember, Jember, t.p., t.th., 15.
[469] Nuruddaroin, *Bayt Dua belas* 1.
[470] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 174.
[471] al-Ghazali*,* Abu Hamid, *Rawdhap,* 10.

tersebut merupakan hambatan menuju kepada Allah yang melekat pada hawa nafsu. Demikian pula ibadah yang diniatkan untuk mencari pahala semata, atau dimaksudkan untuk memperoleh ilmu *laduni* agar mendapatkan predikat wali Allah, itu semua menandakan ketidak ikhlasan hati.[472] Nafsu dan segala penyakit hati seperti *gadhab, takabbur, hasad, bâkhil,* dan *riyâ'* merupakan penghalang dan sekaligus penghambat seorang *sâlik* yang menuju ke tahap pensucian jiwa. Keduanya, nafsu dan penyakit hati, hanya dapat dibasmi dengan *riyâdhah* dan *mujâhadah*.[473]

Abu Yazid al-Busthami mengatakan, aku melakukan *mujâhadah* dengan menghilangkan akhlak tercela dari dalam hatiku seperti 'ujub, riya`, takabur, dengki, iri, dan kecenderungan hawa nafsu lainnya selama dua belas tahun dengan berdiam diri. Lima tahun kemudian akau meneliti keikhlasan dalam hatiku. Setahun kemudian barulah hatiku terbuka tetapi lima tahun berikutnya kembali aku melakukan *mujâhadah* ulang. Lima tahun kemudian, setelah aku membersihkan dan membebaskan hatiku dari nafsu, hawa, syaitan dan dunia barulah merasakan *kasyf*. Akupun merasakan diriku dekat dengan Allah .[474]

Menurut al-Ghazali, apabila seseorang telah membersihkan amalnya dari noda 'ujub, *riyâ'*, cinta dunia, dengki, dan segenap penyakit dalam hati kemudian menghadap kepada Allah dengan amal ikhlas, dia berhak dinilai telah mempersonifikasikan hakikat ikhlash. Barangsiapa beribadah dengan niat bersih, jujur, dan bertujuan memperoleh pahala sorga, ibadahnya tetap diterima. Akan tetapi, derajatnya lebih rendah daripada mereka yang menghadap Allah dengan segala ibadah yang dilakukan dengan penuh keikhlasan, bukan karena takut siksaan atau hasrat memperoleh sorga. Inilah yang disebut ibadah orang-orang *'ârif bi Allâh*.[475]

[472] Mahmud, 'Abd. al-Halim, *Abû al-Barakât Sa'îd Ahmad al-Dardir*, Cairo, al-Hisan, t.th., 112.
[473] al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul,* 128.
[474] al-Ghazali, *Rawdhah,* 6.
[475] al-Ghazali, *Rawdhah,* 40.

Tasawuf, bagi Abu al-Huseyn Ahmad bin Muhammad al-Nur al-Baghdadi, salah seorang teman Junayd al-Baghdadi, merupakan perjuangan meninggalkan segala kecenderungan hawa nafsu.[476] Begitu lekat hati manusia kepada apa-apa yang menarik selera nafsu seperti wanita, anak, harta kekayaan, dan lain-lain yang menjadi hiasan hidup duniawi. Hal demikian bukan mustahil, dalam pandangan Muhammad Nuruddaroin, seseorang yang sedang menuju Tuhan menjadi terpaku karena bujukan kehidupan yang serba materi, sehingga ia terlupa bahwa yang terbaik adalah apa-apa yang berada di sisi Allah. Al-Ghazali, dengan bahasa sangat sederhana, menegaskan bahwa sufi adalah kelompok khas dari orang-orang beriman yang selalu hidup fakir, sabar, rela hati, dan pasrah berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Mereka adalah kelompok orang yang zuhud terhadap kehidupan duniawi, sangat berhati-hati dalam mencari rizki yang halal dan hatinya bersih dari segala godaan nafsu dan hanya dipenuhi dengan asma Allah.[477] Mereka selalu menteladani akhlak dan kehidupan Rasulullah SAW.[478] Akhlak para sufi adalah hidup tawakkal, faqr, dan melanggengkan dzikr.[479]

Untuk itulah ketiga tahapan tersebut mesti disempurnakan dengan tahapan yang keempat yaitu *dzikr Allâh*. Perbuatan dzikir yang diajarkan Muhammad Nuruddaroin adalah dzikir yang dilakukan secara berulang-ulang dalam jumlah yang ditentukan sang guru, yaitu sebanyak 70.000 kali yang dilengkapi dengan ibadah shalat sunnah sebanyak 300 rakaat dalam tempo sehari samalam. *Dzikr Allâh*, adalah kunci pertama dalam usaha pensucian jiwa bagi seorang *sâlik* yang sedang menjalani *mujâhadah*. *Mujâhadah* atau berjuang melawan kecenderungan hawa nafsu tidak akan sempurna tanpa dibarengi dengan *dzikr Allâh*. Menurut al-'Arif bi Allah Abu al-Abbas al-Mursi, jalan menuju Allah adalah dengan berjuang melawan hawa

---

[476] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 83.
[477] al-Ghazali, Abu Hamid, *Rawdhah,* 11.
[478] al-Ghazali, Abu Hamid, *Rawdhah,* 12.
[479] al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Âdâb fî al-Dîn*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 5.

nafsu (*mujâhadah*), menghilangkan sifat-sifat tercela dan melepaskan hubungan dengannya. Lalu, menunjukkan dan mengarahkan segenap keinginan hanya kepada Allah. Manakala hal demikian dapat dicapai, maka Allah yang akan menguasai dan mengisi hatinya, yang menjamin dan menyinari hatinya dengan berbagai sinar cahaya ilmu-Nya. Apabila urusan hati telah berada di tangan Allah, maka ia diilhami rahmat-Nya, hatinya memancarkan sinar, dadanya menjadi lapang, terbukanya baginya *'âlam Malakût*. Lalu dengan segala kelembutan kasih sayang Allah tersingkaplah tabir penghalang (*inskisyâf*), dan akhirnya terlihatlah hakikat ilahiah (*syahâdah*).[480]

Al-Ghazali menceritakan perihal dzikir yang dapat mengantarkan seorang hamba menuju kepada tingkatan *mukâsyafah*. Katanya, diantara manfaat dzikir yang sangat nyata adalah terhadap kebiasaan seseorang dalam menjalankan kewajiban agamanya. 'Ali Zayn al-'Abidin, yang dijuluki ahli sujud, sanggup melakukan shalat dalam satu satu malam dengan seribu sujud. Hasil dari kebiasaannya itu Allah membukakan baginya seluruh kejadian yang berada di alam arwah. Ia dikarunia keistimewaan yang dianggap keajaiban oleh orang awam seperti berhalan di atas air dan terbang diangkasa. Dialah salah satu hamba Allah yang memiliki *maqâm* dan derajat *mukâsyafah*.[481]

Melanggengkan dan memperbanyak dzikir dengan tidak dibatasi jumlahnya, ditegaskan al-Ghazali, merupakan media paling effektif yang akan membawa seorang *sâlik* mencapai *istighrâq* dengan Allah secata total. Kemudian, ia akan mengalami *musyâhadah* dan pada akhirnya akan *fanâ'* di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian, Allah akan menampakkan diri (*tajallî*) dan sang *sâlik* dengan kekuatan mata hatinya menyaksikan kehadiran-Nya. [482]

Keempat langkah *mujâhadah* tersebut pada dasarnya merupakan

---

[480] Mahmud, Abd. al-Halim, *al-'Ârif bi Allah Abû al-'Abbâs al-Mursî*, Cairo, Dar al-Mishriah, 1976, 14.
[481] al-Ghazali, Abu Hamid, *Sirr,* 66.
[482] al-Ghazali, Abu Hamid, *Rawdhah,* 10.

upaya pensucian jiwa seorang *sâlik*. Kesucian hati, dalam konsep thaharah al-Ghazali, merupakan tingkatan terakhir sebuah proses pensucian diri seorang *sâlik*. Al-Ghazali menetapkan empat tingkatan bersuci, yaitu membersihkan hadats dari najis yang bersifat lahiriah. Kedua, membersihkan anggota badan dari berbagai pelanggaran dan dosa. Ketiga, membersihkan hati dari akhlak tercela dan hina. Keempat, membersihkan hati nurani dari sesuatu selain Allah. Tingkat keempat inilah tingkat para nabi Allah dan kaum *shiddîqîn*.[483] Empat tingkatan bersuci al-Ghazali sejalan dengan al-Hujwiri yang membaginya menjadi empat macam: membersihkan kotoran yang bersifat lahiriah, membersihkan perbuatan dosa yang dialkukan anggota tubuh, membersihkan hati dari sifat jahat, dan membersihkan hati dari apa saja selain Allah.[484]

Pendapat yang senada dikemukakan oleh Abu Bakar Aceh sekalipun dengan ungkapan yang berbeda. Thaharah atau bersuci menurut syari'at adalah dengan air atau tanah. Tetapi, ada tingkat yang lebih tinggi dengan tidak keluar dari garis syari'at bahkan lebih menyempurnakan, yaitu melakukan taharah secara tarekat dengan jalan membersihkan diri dari ajakan hawa nafsu, sehingga akhirnya kebersihan itu dilakukan secara hakikat, yaitu mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah.[485] Dengan dukungan beberapa pendapat tersebut, apa yang diajarkan pendiri Mukasyafah 'Arifin Billah dalam *mujâhadah* tidaklah lain merupakan laku pensucian jiwa (*tazkîyat al-nafs*) agar terbebas dari segala godaan hawa nafsu dan hatinya hanya diisi dengan asma Allah. Bila dikaitkan dengan *mujâhadah* dalam pandangan Muhammad Nuruddaroin, dapat diperlihatkan adanya pola pikir yang sejalan dengan konsep taharah al-Ghazali dan al-Hujwiri, yakni membersihkan diri dari dosa yang disebabkan oleh godaan hawa nafsu.

---

[483] al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ',* J. I, 123-124.

[484] al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub,* 79.

[485] Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta, Fa. H.M. Tawi and Son, 1966, 79.

Keempat langkah tersebut pada dasarnya, dalam pemahaman Muhammad Nuruddaroin, merupakan upaya melawan hawa nafsu dan bila berhasil mengalahkannya, niscaya tercapailah tingkat kepuasaan (*ridhâ'*) dan menyerah secara utuh kepada Allah (*tawakkul*). Keempat tahapan itu juga yang dijadikan prasyarat seseorang yang hendak menuju puncak *ma'rifah,* yaitu *musyâhadah* dalam arti bertemu dan melihat Allah secara langsung dengan mata hati.

Menurut al-Ghazali, keadaan *musyâhadah* itu tidak lain merupakan hasil dari sebuah proses panjang *dzikr Allâh*. Pertama-tama, sesorang menjalani dzikir sebagai prinsip awal dalam perjalanan menuju Allah. Dzikir yang diperbanyak lewat hati dan lisan secara total akan mengalir ke seluruh anggota tubuh bahkan mengalir ke jantung hatinya. Jika tiba di sini, lisannya akan diam, tetapi hatinya terus berkata Allah, Allah…., secara batin, dengan meniadakan penglihatan terhadap dzikir itu sendiri. Setelah hatinya diam, tibalah peleburan jiwa terhadap dzat yang dicarinya. Lalu dengan *musyâhadah* itu, ia sirna dari dirinya, dan timbullah *fanâ'* dari totalitas diri terhadap universalitas-Nya seakan-akan berada dalam hadirat-Nya.[486]

Muhammad Nuruddaroin meyakini bahwa, *dzikr Allâh* yang dilakukan secara benar akan membawa *rûh rabbânî* seseorang naik dan bertemu langsung dengan Allah (*musyâhadah*) dalam sebuah alam yang disebut *'Âlam al-Amr* dalam keadaan masih hidup di dunia karena dirinya telah mengalami *kasyf*. *Ruh Insani* seorang *sâlik* telah berubah fungsi menjadi *rûh rabbânî* dan karenanya dapat ma'rifatullah, dan musyahadah dengan Allah.

Seorang *sâlik*, dengan demikian, menghayati Allah bukan sekadar dengan *'ilmu al-yaqîn* atau *'ayn al-yaqîn*, tetapi dengan *haqq al-yaqîn*, sehingga ia menghayati Allah seperti seseorang melihat gambar dalam cermin. Oleh karena itu, hendaklah ia tetap waspada dan senantiasa *dzikr Allâh*. Abu al-Najib al-Suhrawardi, dalam hal ini menegaskan bahwasanya martabat iman *haqq al-yaqîn* merupakan martabat iman yang berada di atas martabat iman *'ayn al-yaqîn* atau *musyâhadah*. Dia

[486] al-Ghazali, Abu Hamid, *Rawdhat,* 23.

adalah martabat keimanan orang-orang *khawâsh al-khâsh*. Sedangkan maartabat iman *'ayn al-yaqîn* (martabat keimanan orang-orang *khâsh*) berada satu tingkat di atas martabat *'ilm al-yaqîn* (derajat keimanan orang 'awam).[487] Martabat iman *haqq al-yaqîn* adalah martabat ahli *ma'rifah* dan *musyâhadah*.[488] Menurut al-Suhrawardi, dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang seseorang hamba dikarunia kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.[489]

Mukâsyafah, dalam pandangan al-Ghazali, bermula dari perasaan rindu dendam ingin berjumpa yang sangat dicintai yaitu Allah. Akan tetapi, ia memiliki kadar yang berbeda-beda. Pertama, melihat dengan sebenar-benarnya dalam arti melihat dengan mata kepala. Kedua, melihat dengan mata hati. Ini derajat yang paling rendah. Ketiga, melihat dengan keduanya, yakni mata dan hati. Inilah karunia Allah yang paling tinggi derajatnya.[490]

Dzikr Allâh dapat dilakukan dengan berbagai cara atau bentuk. Ia dapat dilakukan dengan suara keras atau diam, sendiri atau bersama-sama. Pengalaman *dzikr Allâh* yang terkenal dengan sebutan *khalwah*, biasanya berlangsung selama empat puluh hari, dan mendengarkan lautan lagu-lagu ruhani (*sama'*). Bagi para sufi *dzikr Allâh* tidak saja merupakan amaliah yang penting melainkan *par excellence*.[491] Al-Ghazali menegaskan bahwa, setiap amal ibadah, dan sebaiknya setiap perbuatan, dibarengi dengan *dzikr Allâh*.[492] Menurutnya, *dizkr Allâh* merupakan prasyarat bagi tercapainya kehidupan ruhaniah, karenanya ia menyarankan adanya perilaku yang konsisten atau istiqamah di dalam berdzikir. Perilaku istiqomah akan melahirkan karomah. Istiqomah lahiriah membuahkan karomah lahiriah dan sebaliknya istiqomah batiniah menghasilkan karomah ma'nawiah. Dengan demikian karomah adalah buah atau hasil.[493]

[487] al-Suhrawardi, Abu al-Najib, *'Awarif al-Ma'arif.,* 287.
[488] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif.* 286.
[489] al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif.* 288.
[490] al-Ghazali , Abu Hamid, *Sirr,* 72.
[491] Muhammad Isa Waley, "Amalan Kontemplasi (Fikir dan Zikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., *Op.Cit.,* 590.
[492] Nasr, *Ibid.* 590.
[493] Nasr, *Ibid.* 594.

Essensi tasawuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memutuskan keinginan-keinginan terhadap keindahan kehidupan duniawi (*mujâhadah*). Pertama-tama yang sangat penting dijalankan calon sufi atau seorang sâlik, adalah mensucikan hati secara totalitas terhadap apa saja selain Allah, dan pada akhirnya bila sang *sâlik* dapat menjalankannya dengan baik, sampailah ia kepada *maqâm ma'rifat Allâh*.[494]

Mujâhadah dan *riyâdhah*, dalam pemahaman Muhammad Nuruddaroin, merupakan usaha yang berlangsung terus sepanjang hayat dalam rangka mencapai *maqâm ma'rifah*. Selain dilakukan dengan cara mengendalikan hawa nafsu dan membersihkan hati atau jiwa dari segala sesuatu yang berkaitan dengan kepentingan duniawi, *mujâhadah* dan *riyâdhah* harus dibarengi dengan selalu menyebut asma Allah secara berulang-ulang, atau *dzikr Allâh*. 'Abdullah bin Muhammad al-Kharraz (w. 290 H.) menyatakan bahwa, *dzikr Allâh* merupakan konsumsi paling pokok orang yang bermartabat *'ârif billâh*.[495] Hasil dari sebuah aktivitas *dzikr Allâh* yang dilakukan secara benar, menurut al-Sullami (w. 306 H.), pada akhirnya akan membuahkan *maqâm istighrâq*, yakni *maqâm fanâ`*.[496]

Mujâhadah dan *riyâdhah* dianjurkan untuk dilakukan di dalam sebuah kamar khusus disertai dengan *'uzlah* (*khalwah*) dengan bekal kemantapan hati kepada Allah (*yaqîn 'alâ Allâh*) dan hati yang terbebas dari segala ikatan kehidupan duniawi (*zuhud*). *Yaqîn 'alâ Allâh*, menurut Ahmad al-Naqsyabandi, merupakan sikap memahami hakikat segala sesuatu dengan secara *kasyf*.[497] Kemantapan hati terhadap Allah (*yaqîn 'alâ Allâh*), ditegaskan oleh al-Sulami (w. 306 H.), merupakan cahaya yang diturunkan Allah ke dalam hati hamba-Nya. Cahaya itulah yang dapat mengantarkan seorang *sâlik* dapat menyaksikan (*syahâdah*) segala masalah yang bersifat ukhrawi. Kekuatan sinar itu pula, menurutnya,

---

[494] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 187.
[495] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 276.
[496] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 83.
[497] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 205.

kemudian yang akan menyingkapkan *hijâb* yang menghalangi antara sang hamba dengan apa yang berada di alam akhirat, sehingga ia benar-benar menyaksikannya dengan sebenarnya.[498] Muhammad Nuruddaroin, sebagaimana ditegaskan Ustadz Wagimin, meyakini bahwa *yaqîn 'alâ Allâh* sebagai hasil atau buah dari *tawbah, shabr, syukur, rajâ`, kkhawf, zuhud, tawakkal, mahabbah* dan *ridhâ`*. Karena, menurutnya, yaqin dimaksud pada dasarnya merupakan gerbang menuju *mukâsyafah 'alâ Allâh*.[499]

Kalangan sufi meyakini adanya empat tangga yang harus dicapai dalam rangka mencapai kesucian jiwa yang dapat mengantarkan seorang sufi atau calon sufi dapat mencapai *ma'rifat Allâh* atau *syuhûd al-Dzât*. *Syuhûd al-Dzât* atau *musyâhadah* adalah tersingkapnya *hijâb* bagi hamba yang telah mengalami *fanâ'* secara total. *Maqâm* hamba atau *sâlik*, dalam keadaan demikian, adalah *maqâm mukâsyafah*, atau, dalam pemahaman al-Qusyayri, seseorang hamba tidak akan melihat apapun selain dzat-Nya sebagai buah yang harus diperoleh bagi hamba yang telah mencapai *maqâm ma'rifah*.

Keempat tangga yang dimaksud adalah *dzikr Allâh, murâqabah, wuqûf al-qalb, dan riyâdhah*. Tangga terakhir dilakukan dengan cara mengosongkan hati dan jiwa dari segala hal yang berkaitan dengan kehidupan duniawi dan segala kebutuhan badaniah, menyedikitkan makan, menyedikitkan tidur serta *'uzlah*.[500] Salah seorang wali *awtâd* dan juga *quthb* Abu Sulayman al-Darani (w. 250 H.) menyatakan bahwa, *'uzlah* merupakan sarana yang dapat mengantarkan keberhasilan seorang sâlik dalam usahanya *mujâhadah* dan *riyâdhah*. Sedangkan *khalwah* di jalan Allah merupakan sarana kebahagiaannya.[501] Adapun dzikir yang dimaksud adalah *dzikr al-qalb, dzikr al-rûh* dan *dzikr al-sirr*.[502] Dengan demikian, sebagaimana pernyataan al-Ghazali yang dipedomani Muhammad Nuruddaroin, bahwa *dzikr Allâh* yang

---

[498] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 63.

[499] Wawancara dengan Wagimin pada bulan Pebruari 2003.

[500] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'., Op.Cit.,* h. 169.

[501] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 276.

[502] ibn al-Mulqin, *Thabaqât al-Awliyâ'.,* 169.

dilakukan dengan *hudhûr al-Qalb* memegang peranan sangat vital dalam kerangka *mujâhadah* dan *riyâdhah* yang mesti dijalani seorang *sâlik* dalam tujuannya mencapai *maqâm ma'rifat Allâh*.

Kekuatan atau dampak *hudhûr al-Qalb* bagi seseorang, dengan demikian, dapat digambarkan sebagai berikut:

1. menyebabkan terbukanya *'ilm al-Ghayb*;
2. menjadikan seseorang dapat menjumpai nur *'alam al-Malakut* dan rahasia *'alam al-Jabarut*;
3. menempatkan seseorang pada posisi mulia di hadapan Allah;
4. menjadikan seseorang mampu berbicara dengan bahasa hati;
5. menjadikan seseorang dapat *musyahadah;*
6. menjadikan seseorang mampu menganalisis berbagai rahasia *'alam al-Malakut* dan berbagai rahasi kekuasan Allah.

Muhammad Nuruddaroin berkeyakinan bahwa, *dzikr Allâh* yang dilakukan secara benar sesuai petunjuk sang guru mursyid akan mendatangkan dua manfaat besar. Pertama manfaat yang mengantarkan seorang *murîd* atau *sâlik* kepada *maqâm* zuhud, tawakkal, dan *faqr*. Kedua, manfaat berupa keberkatan hidup duniawi terutama dalam memperoleh makanan dan minuman yang halal sebagai syarat bagi kesucian hati dan jiwa.[503] *Faqr*, dalam pandangan al-Ghazali, adalah butuh sepenuhnya dan selama-lamanya hanya kepada Allah. Keadaan (*hâl*) ini muncul akibat dari *ma'rifat Allâh*.[504] Sedangkan tawakkal akan melahirkan sikap pasrah sepenuhnya kepada Allah, tunduk dan patuh terhadap segala perintah-Nya dan meninggalkan usaha sama sekali, serta menyerahkan segala akibat dari usaha itu kepada Allah semata.[505] Keadaan ini kemudian akan melahirkan keadaan *rihdâ,'* yakni hati yang merasa tentram dan damai di bawah

---

[503] Wawancara dengan Wagimin pada hari Senin, 6 Januri 2003, 12.20 – 17.30 WIB di kediaman Ustadz Wagimin di lingkungan Pondok Pesantren Mukasyafaþ Arifin Billah..

[504] al-Ghazali, Abu Hamid *Rawdhah,* 60.

[505] al-Ghazali, Abu Hamid *Rawdhah,*63.

ketentuan Allah .[506] *Rihdâ'* adalah pintu gerbang pertama memasuki keadaan *fanâ'*.[507]

Seseorang yang sedang dzikir merasakan kelezatan dengan mengulang-ulang lafadz Allah dan tenggelam di dalamnya. Maka, stabillah konsepsi kemahaesaan Allah dalam nalarnya. Terlukislah konsepsi kemahaesaan Allah pada hamparan kalbunya.[508] Tersingkaplah pada orang yang berdzikir tabir hakikat makna لآ إله إلا الله. Inilah yang dicari dari pengulangan lafadz Allah. Melalui pengulangan itulah wilayah kalbu sang dzakir sedikit demi sedikit akan didominiasi oleh rasa takut, keagungan dan cinta Allah. Selanjutnya, dalam setiap saat ia mengingat Allah.[509]

Tasawuf, sebagaimana dapat dipelajari dari pengalaman pribadi al-Ghazali, harus ditempuh dengan dua cara, yaitu ilmu dan amal. Ilmu yang dimaksud adalah pengetahuan tentang konsep-konsep dan langkah-langkah yang harus ditempuh seperti *zuhud, tawakkal, mahabbah*, dan *ma'rifah*. Sedangkan yang dimaksud amal adalah mengalami secara langsung konsep-konsep dan langkah-langkah yang harus dilalui. Ilmu dan amal harus menyatu.[510] Konsekuensinya, ia dihadapkan pada pilihan keharusan untuk memilih dan kemantapan hati memasuki tasawuf secara utuh dengan konsekuensi meninggalkan segala hasrat dan godaan hawa nafsu yang mengajak kepada kelezatan kehidupan duniawi, atau tidak sama sekali memasuki tasawuf.[511] Kedua-duanya menjadi penolong bagi jiwanya dapat mencintai Allah di atas cintanya kepada selain Dia.[512] Amal diperlukan guna keperluan *dzikr* kepada Allah.[513] Amal ibadah didalamnya terdapat dzikir kepada Allah,[514] dan memalingkan jiwa dari dunia kepada akhirat. Tujuan akhir

[506] al-Ghazali, Abu Hamid *Rawdhah,* 63.
[507] al-Ghazali, Abu Hamid *Rawdhah,* 9.
[508] Ali, Sayyid Nur bin Sayyid, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik,* terj., Bandung, Hikmah, 2003, 155.
[509] Ali, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik,* 156.
[510] al-Ghazali , Abu Hamid *, al-Munqidz,* 42.
[511] al-Ghazali , Abu Hamid *, al-Munqidz,* 44-45.
[512] al-Ghazali , Abu Hamid *, Ihya',* J. IV., 145.
[513] al-Ghazali , Abu Hamid *, Ihya',* J. II, 292.
[514] al-Ghazali , Abu Hamid *, Ihya',* J. III, 51-52.

amal adalah mencintai dan dekat kepada Allah, melalui dzikir kepada-Nya dan dengan pensucian jiwa serta memperindahnya.[515] Perlu dilakukan berbagai amal dan ibadah dengan hati yang ikhlas dan *hudhûr al-qalb* karena dengan demikian akan dapat mencapai *dzikr Allâh* secara konstan, dan tercapailah kemesraan dan cinta Ilahi.[516] Ikhlas adalah terbebas dari *riyâ'* yang akan mencemari jiwa dengan cinta dunia dan menyerah kepada hawa nafsu.[517]

Ilmu dan amal akan kekal didalam jiwa.[518] Kesempurnaannya sangat bergantung pada kedekatannya dengan Allah. Dengan ilmu dan amal, tercapailah keakraban dengan Allah.[519] Secara fitrah, jiwa memang bersih dari perbuatan tercela dan berkat *dzikr* yang terus menerus ia semakin dekat dan semakin cinta kepada Allah. [520] Jiwa memang diciptakan untuk dapat mencintai Allah.[521] Semakin besar cinta kepada Allah setara dengan pencapaian puncak kesempurnaan tertinggi, yakni kedekatan dengan Allah. Pada puncaknya, cinta kepada Allah akan melahirkan *kasyf* [522] dan pada akhirnya ia berkembang menjadi pemusanahan (*fanâ'*), yang menjadi tujuan para sufi.[523] Tetapi lagi-lagi al-Ghazali menolak paham pantheisme seperti perpaduan, percampuran, penyamaan, inkarnasi dan sebagainya.[524] Pengalaman *fanâ'*, menurutnya, hanya berlangsung bagaikan pancaran kilat, sebab kekuatannya tidak teranggungkan oleh manusia, tetapi jika keadaan ini dapat bertahan ia akan menjadi kebiasaan yang mapan dan tetap dan akan melahirkan *kasyf*.[525]

---

[515] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*,J. II, 155-158.
[516] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*,J. II, 188-189.
[517] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*,J. II,192.
[518] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*, J. III, 197.
[519] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*, J. II, 144.
[520] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*,J. III, 1901-191.
[521] al-Ghazali , Abu Hamid , *Ihya'*,J. IV., 54.
[522] Ibid., J. II, h. 247.
[523] Ibid., J. IV., h. 68.
[524] Ibid., J. II, h. 256.
[525] Ibid., J. II, h. 226-227.

Tasawuf adalah jalan yang dapat mengantarkan hamba dekat dengan Tuhannya, karena ia merupakan jalan para sufi. Para sufi adalah kelompok orang-orang beriman yang akhlaknya lebih bersih, cara hidupnya lebih benar, gerak dan diamnya lahir dari jiwa yang disinari oleh nur Tuhan.[526] Mereka mendapatkan ilmu secara langsung dari Tuhan (*al-Kasyf*),[527] dalam bentuk *ilhâm* sebagaimana para nabi mendapatkan wahyu.[528] Nur itulah yang dapat menjauhkan hati atau jiwa mereka dari kehidupan dunia yang penuh dengan tipuan, kembali ke dunia yang abadi, dan mereka pun menjadi dekat sedekat-dekatnya dengan Tuhan sebagai kunci bagi penghayatan *ma'rifat Allâh*.[529]

Jiwa yang bersih akibat *mujâhadah* dan *riyâdhah*, menurut al-Ghazali, pantas mendapatkan tempat yang dekat dengan Allah. Setelah mengalami pensucian yang berat dan panjang jiwa yang demikian akan kembali kepada keberadaannya semula menjadi suci, ia mulai mengalami kehidupan yang baru dengan hilangnya sifat-sifat buruk dan tercela. Jiwa pun memperoleh sifat-sifat baik dan terpuji seperti *tawbah, shabr, syukr, rajâ', khawf, faqr, zuhd, tawakkal, hubb, syawq, qurb*, dan *ridhâ'*. *Mujâhadah* dan *riyâdhah* yang telah menjadi kelaziman di kalangan sufi semata-mata hanyalah bertujuan untuk mencapai kedekatan dengan Allah .[530]

[526] al-Ghazali , Abu Hamid *, Rawdhah,* 47.
[527] al-Ghazali , Abu Hamid *, Rawdhah,*46.
[528] al-Ghazali , Abu Hamid *, Rawdhah,*49-50.
[529] al-Ghazali , Abu Hamid *, Rawdhah,*11.
[530] al-Ghazali , Abu Hamid *, Ihyâ',* J. IV., 367.

PUSTAKA BAGIAN TERAKHIR

Abdul Muin, M.T.T., *Ikhtisar Ilmu Tauhid*, Jakarta: Jaya Murni, 1975

Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tarekat,* Jakarta : Fa. H.M. Tawi and Son, 1966.

Ali, Sayyid Nur bin Sayyid, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik,* terj., Bandung : Hikmah, 2003

Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta : Pustaka Paramadina, 1997

al-A'lâ, Muhammad Mushthafâ' Abû , *al-Qushûr al-'Awâlî*, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970

'Arabi, Ibn, *Fushûh al-Hikam wa Ta`liqat 'alayh,* Isknadriyah: t.pn, 1946

Ardani, Moh., *Al-Quran dan Sufisme Mangkunegaran IV (Studi Serat-serat Piwulang)* Yogjakarta : Dana Bhakti Wakaf, 1995

Badawi, 'Abd. al-Rahman *Syathahât al-Shûfîah*, Beirut : Dar al-Qalam, 1976 .

al-Baghdâdî, al-Khathîb *Târîkh Baghdâdî*, Beirût: Dâr al-Fikr, tth

al-Banjari, Muhammad Nafis *Durr al-Nafîs*, Singapura : Haramain, t.th.

Farid, Ahmad, *Tazkîyat al-Nufus,* terj. Bandung : Pustaka Setia, 1989

al-Ghazali, Abu Hamid, *Mîzân al-'Amal*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964

al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn,* Semarang: Usaha Keluarga, t.th

al-Ghazali, Abu Hamid, *Ma'ârij al-Qudsi*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964

al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Âdâb fî al-Dîn,* Beirut : Dar al-Fikr, 1996

al-Ghazali, Abu Hamid, *Kîmîâ' al-Sa'âdah,* Beirut : Dar al-Fikr, 1996

al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Âdâb fî al-Dîn,* Beirut: Dar al-Fikr, 1996

al-Ghazali, Abu Hamid, *Misykât al-Anwâr,* Beirut: Dar al-Fikr, 1996

al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Jawâhir,* Kairo : 1345 H.

al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Munqidz min al-Dhalâl,* Kairo: Silsilat al-Tsaqafah al-Islamiah, 1961

al-Ghazali, Abu Hamid , *Rawdhat al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Sâlikîn,* Beirut: Dar al-Fikr, 1996

al-Haddad al-Huseyni, 'Abd. Allah bin 'Alwiy bin Muhammad, *Risâlat al-Mu'âwanah wal Madzâhrah wal Mawâzirah li al-Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sûluk Tharîq al-Âkhirah*, Indonesia : al-Maktabah al-Mishrîyah Syirbûn, t.th.

Hanafî, Hassan *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* terj., Jakarta: P3M, 1991

Hassan, Feroze, *The Political Philosophy of Iqbal*, Lahore: Published United, ltd., 1970

Hasyimi, A. , *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1989.

al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb,* terj., Bandung : Mizan, 1992

Herusatoto, Budiono, *Simbolisme dalam Budaya Jawa,* Yogjakarta: Hanindita Graha Widia, 2000

al-Jiylî, Abd al-Karim bin Ibrahim, *al-Insân al-Kâmil*, Kairo: Maktabah Zahran, 1999

Joesoef Sou'yb, *Aliran Kebatinan (Mistik) dan Perkembangannya*, Medan : Rinbow, 1988

Kahmad, Dadang, *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern,* Bandung : Pustaka Setia, 2002

al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf,* Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969

Khuzâm, Anwar Fu'âd Abî *, Mu'jam al-Mushthalahât al-Shûfîyah,* Beirût: Maktabah Lubnân Nâsyirûn, 1993

Lings, Martin, *Syekh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20,* terj., Badung : Mizan, 1993

Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam Concsience and Hystry in a World Civilization,* Chicago : The University of Chicago Press, 1974

Mahmûd, 'Abd al-Qadîr, *al-Falsafah al-Shûfîyah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1966

Mahmud, Abd. al-Halim, *Abû al-Barakât Sa'îd Ahmad al-Dardir,* Kairo : al-Hisan, t.th

Mahmud, Abd. al-Halim, *al-'Ârif bi Allah Abû al-'Abbâs al-Mursî,* Kairo : Dar al-Mishriah, 1976.

al-Mishri, Siraj al-Din Abu Hafsh 'Umar bin 'Aly bin Ahmad, *Thabaqât al-Awliyâ'* tahqiq : Mushthafa 'Abd. al-Qadir 'Atha', Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1998 al-Jaylaniy, 'Abd al-Qadir, *al-Fath al-Rabbânîy*, Kairo: al-Halabîy, t.th.

Muhammad Nuruddaroin, *Bayt Dua belas min al-'Ilm al-Mukâsyafah wa al-Ilhâm allati min 'ind Allah*, khat oleh: Muhammad Mahfudz bin Muhammad Sanwani al-Kemuning al-Jember, Jember : t.p., t.th.

Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia,* terj., Yogjakarta : LkiS, 2001

Mulqin, Ibn *, Jâmi' al-Ushul fî al-Awliyâ',* Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.

Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm,* Kairo : Mawsu'at al-Kanz, 1963

Nadvi, Muzaffaruddîn, *Muslim Thought and Its Source*, Lahore: SH. Muhammad Ashrâf, 1953

al-Naqsyabandi, Ahmad, *Jâmi' al-Ushûl fî al- Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfhim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh,* Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.

Nasution, Harun *, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta : Bulan Bintang, 1978

Nasr, Sayyed Hossein, et.all., *Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi,* terj., Yogjakarta, Pustaka Sufi, 2002

Nasr, Seyyed Hossein, *Sufî Essays*, New York: State University of New York Press, 1972

Nasution, Harun *Falsafat dan Misticisme,* akarta: UI-Press, 1992

al-Nasysyar, Sami'*Nasy'at al-Fîkr fî al-Islâm*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995

Quzwayn, Chathib, *Tasawuf 'Abd al-Shamad,* t.t: t.pn., t.th.

Rahardjo M. Dawam, ed. , *Insan Kamil: Konsepsi menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Press, 1987

Rahnip, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan dalam Sorotan,* Surabaya : Pustaka Progressif, 1977

Romdhon, *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan,* Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996

Said, Usman, *Pengantar Ilmu Tasawuf,* Jakarta : Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, 1982

Subagya, Rahmat, *Kepercaytaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama,* Yogjakarta : Kanisius, 1995

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1977

Simuh, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa,* Yogjakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1995

Simuh, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa,* Jakarta : Teraju, 2003.

Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi terhadap Serat Widi Hidayat Jati,* Jakarta : UI Press, 1988

Sufihat, Agus , dkk., *Aksi-Refleksi Khidmah Nahdhatul Ulama 65 Tahun,* Bandung : PW NU Jawa Barat, 1991

al-Suhrawardi, *'Âwârif al-Ma'ârif,* Indonesia : Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.

al-Sullamiy, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqâ`t al-Shuîiyah*, Kairo : 1953

Surahardjo, Y.A., *Mistisisme,* Jakarta, Paramita, 1983

Suyono, Ariyono *Kamus Antropologi*, Jakarta : Akademika Pressindo, 1999

al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma',* Mesir : Dar al-Kutub al-Hadîtsah, 1960

al-Tirmidzî, al-<u>H</u>akîm, *Âdâb al-Murîdîn*, ed. 'Abd al-Fattâ<u>h</u> Barakah, Kairo: Mathba'âh al-Sa'âdah, tth.

'Umayrah, 'Abd. al-Rahman, *al-Tashawwuf al-Islâmî Manhâjan wa Sulûkan,* Kairo : al-Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th. Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma',* Mesir : Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1960

Valiuddin, Mir, *Zikir & Kontemplasi dalam Tasawuf,* terj. Bandung : Pustaka Hidayah, 2000

Wa<u>h</u>bah, Murad, dkk., *Al-Mu'jam al-Falsafî,* Kairo: Al-<u>S</u>aqâfah al-Jadîdah, 1971

Yunus, Abd. Rahim, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, Jakarta : INIS, 1994

BIOADATA PENULIS

Penulis lahir 05 Maret 1963 di Cirebon. Pendidikannya dimulai di bangku SD Negeri II Sumber Cirebon (1976), MTs Negeri Babakan Ciwaringin (1979/80) dan MA Negeri Babakan Ciwaringin (1982/1983), IAIN SGD di Cirebon (Skripsi: Sistem Pendidikan Akhlak menurut al-Ghazali, 1989), IAIN Sunan Ampel Surabaya (Tesis: Pemikiran al-Ghazali dan John Locke tentang Pendidikan Anak, 1999) dan UIN Sunan Gunung Djati Bandung (S3).

Selama menjadi mahasiswa penulis dikenal sebagai mahasiswa yang produktif dalam bidang jurnalistik, sebagai penulis tetap kolom Mimbar Jum'at dan Kemahasiswaan/ Kepemudaan di Surat Kabar PR Cirebon. Diantara karya tulisnya, hasil penelitian mandiri yang dilakukan sejak tahun 2003 – 2006 tetapi belum sempat dipublikasikan: "*Kesehatan Mental Peziarah Makam Sunan Gunung Jati Cirebon*". Bukunya yang sudah diterbitkan dan tersebar di berbagai PTAI (STAIN/ STAI di wilayah Cirebon), UNIKU, IAIN Aceh Darussalam dan Johor Malaysia adalah *Pengantar Tasawuf Islam* (terbit 2008) dan Tafsir Ayat-ayat Pendidikan (terbit 2009).

Kecenderungan dan hobinya menekuni dunia tasawuf dimulai semenjak berada di lingkungan Pesantren Roudhoh al-Tholibin Babakan Ciwaringin Cirebon dan semakin *intens* ketika mengalami perjumpaan secara langsung dengan Ki Hamzah (putra Syaikh Tholhah Kalisapu Cirebon. Syaikh Tholhahadalah (guru langsung Abah Sepuh/ayahanda Abah

Anom Suryalaya Tasikmalaya), salah seorang Khalifah/ Mursyid *Tharioqh Qodiriyah wan Naqsyabandiyah* yang diberi *ijazah* oleh Syekh Ahmad Khothib Sambas untuk menyebarkan TQN di Nusantara). Selama studi di IAIN Sunan Ampel, penulis semakin dekat dengan dunia tarekat sejak perkenalannya dengan (alm. DR. Fudholi Zaen, dosen tasawuf Pascasarjana IAIN Sunan Ampel yang juga *pengamal* dan *mursyid* tarekat *Kholidiyah* di Malang). Sejak awal tahun 2005 penulis dikenal sebagai pengamal, "pembimbing" di bidang spiritual keagamaan, dan juga fasilitator kajian kitab-kitab tasawuf klasik baik di dunia akdemis maupun di beberapa majlis ta'lim dan juga pesantren di Cirebon.